eg.
53
i

sch

logie

ins

3

M.

Exeg.
553 bi

Kabisch

<36611084550016
S
<36611084550016
Bayer. Staatsbibliothek

Die Eschatologie des Paulus

in ihren Zusammenhängen

mit dem

Gesamtbegriff des Paulinismus

dargestellt von

Lic. **Rich. Kabisch**
o. Lehrer am Königl. Seminar für Stadtschullehrer zu Berlin.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht.
1893.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Herrn Prof. D. Friedrich Spitta

in grösster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung war ursprünglich als Vorarbeit zu einer paulinischen Ethik gedacht. Inwiefern die letztere mit den Forschungsergebnissen über paulinische Eschatologie rechnen muss, dürfte teils aus dem ersten Abschnitt dieses Buches, teils auch aus dem weiteren Inhalt desselben ersichtlich werden. Der Widerspruch, auf den viele der hier vorgetragenen Anschauungen gefasst sein mussten, verlangte eine eingehende und möglichst lückenlose Verarbeitung des gesamten zugebote stehenden Materials. Mehrfach sind Stellen nur deswegen in den Bereich der Erörterung gezogen, weil man bei oberflächlicherem Blick versucht sein könnte, aus ihnen ein Rüstzeug gegen die aufgestellten Thesen zu entnehmen. Auch ist inzwischen fraglich geworden, ob die Arbeiten des praktischen Berufs die Ausführung des erstgedachten Plans mir in absehbarer Zeit gestatten werden; und so sind die Fäden, durch welche die Eschatologie mit der gesamten paulinischen Heilslehre so eng und bedeutungsvoll verbunden sind, schon hier durchweg aufgezeigt worden.

Dass diese Arbeit für die Forschungen über Gestalt und Geschichte des Urchristentums sich als nicht ganz überflüssig erweisen möchte, ist mein Wunsch. Je mehr ich dabei bemüht war, die einzelnen Teile in ihrer gegenseitigen Verbindung zu zeigen, um so mehr dürfte von einer billigen Kritik zu erhoffen sein, dass sie nicht sowohl bei Erörterung einzelner Stellen einsetzen, als den Zusammenhang des Ganzen im Auge behalten werde.

Berlin, den 15. October 1892.

Richard Kabisch.

Inhaltsübersicht.

Erster Abschnitt.

Die Bedeutung der Eschatologie im Evangelium des Paulus.

1.

Historische Einleitung.

1. Die Eschatologie das treibende Motiv des Urchristentums S. 1. — 2. Begriff und Wesen der Eschatologie S. 2. — 3. Die urchristliche Predigt eine eschatologische S. 4. — 4. Anknüpfung des Paulus an seine Zeit S. 7.

2.

Exegetische Prüfung.

1. I. Kor. 15 S. 12. — 2. I. Thessalonicher S. 24. — 3. I Korinther S. 31. — 4. II. Korinther S. 46. — 5. Galaterbrief S. 52. — 6. Römerbrief S. 56.

Zweiter Abschnitt.

Motive und Inhalt der Eschatologie des Paulus.

1.

Tod und Leben.

1. Verschiedene Zukunftsideale der Zeitgenossen S. 71. — 2. Selbstständige Gestaltung des paulinischen Zukunftsbildes S. 74. — 3. Das höchste Gut das Leben S. 76. — 4. Das höchste Übel der Tod S. 84. — 5. Der Tod ist physischer Tod S. 93. — 6. Das Leben physisches Leben S. 110. 7. Ergebnis S. 134.

3.

Die irdische Welt.

1. Die Vergänglichkeit des αἰὼν οὗτος S. 136. — 2. Das moralische und eudämonistische Übel; Entstehung desselben S. 146. — 3. Die Weltmächte S. 159.

3.

Die himmlische Welt.

1. Das πνεῦμα S. 188. — 2. Die Einteilung und Ausstattung der himmlischen Welt S. 212.

4.

Der Tag des Gerichts.

1. Der Zeitpunkt; die Messiaswehen S. 228. — 2. Die Parusie Jesu des Messias S. 232. — 3. Christus der Richter S. 240. — 4. Die Form des Richtens S. 244. — 5. Das Gericht über die Bösen S. 250. — 6. Das Gericht über den κόσμος und seine Mächte S. 254. — 7. Die Thätigkeit der Heiligen S. 262. — 8. Die Dauer des Tages; das 1000jährige Reich S. 265.

5.

Die Auferstehung und die Errettung.

1. Alleinige Auferstehung der Gerechten S. 267. — 2. Ihre materielle Grundlage S. 268. — 3. Die Auferstehung als Parusie der Christen durch Gottes Kraft S. 281. — 4. Form der Auferstehung S. 291. — 5. Auferstehung vor der Parusie S. 296. — 6. Die Errettung; Begriff, Hergang und materielle Grundlage S. 305. — 7. Die durch die Errettung vermittelten Güter S. 309.

6.

Das messianische Reich in seinen irdischen Anfängen, in seiner himmlischen Dauer und in seiner Vollendung.

1. Der gegenwärtige Besitz der messianischen Güter S. 317. — 2. Der begonnene Sieg über die Weltmächte S. 320. — 3. Die himmlische βασιλεία S. 328. — 4. Das Ende S. 332.

Erster Abschnitt.

Die Bedeutung der Eschatologie im Evangelium des Paulus.

1.

Historische Einleitung.

1. Die Eschatologie das treibende Motiv des Urchristentums. — 2. Begriff und Wesen der Eschatologie. — 3. Die urchristliche Predigt eine eschatologische. — 4. Anknüpfung des Paulus an seine Zeit.

(1. Die Eschatologie das treibende Motiv des Urchristentums.) Die Eschatologie ist derjenige Teil der paulinischen Heilsverkündigung, der von den biblisch-theologischen und geschichtlichen Untersuchungen der Neuzeit, welche Leben und Denken des grössten unter den Aposteln zum Gegenstand haben, am spärlichsten berührt wird. Gegenüber der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, von der Erlösung und Heiligung, von Christus und dem heilgen Geist, von der geistigen und der fleischlichen Existenz, welches allesamt Begriffe sind, die in der modernen Dogmatik sogut ihre lebendige Stellung haben, wie in der alten, ist die Lehre des Paulus von den letzten Dingen sehr in den Hintergrund getreten. Eben aus dem Grunde, der jene ersteren Stoffe nach vorn stellt. Das Interesse der Lebendigen geht über die geschichtliche Rarität; und aus den mächtigen Wasserbrunnen des Geistes religiöser Heroen schöpft das nachfolgende Geschlecht, was den eigenen Durst stillt. Dazu scheint die paulinische Eschatologie weniger zu gehören. Seit die evangelische Freude am lebensstark sich bauenden Gottesreich auf Erden kräftig geworden ist, sind die eschatologischen Tendenzen Sondergut schwärmerischer Geister geblieben. Die klare Erkenntnis der Lebensaufgaben, die hier unten ihre Erfüllung wollen, überlässt die Kenntnis zukünftiger Dinge Gottes All-

weisheit; und die Sorge um die Reinheit des Glaubens, der selig macht, giebt mehr zu denken, als dass für die Ausschmückung und Ergrübelung der beseligenden Formen, die in der Zukunft schlummern, viel Musse bleibe. Und so wiederholt sich am Evangelium nicht des Paulus allein, sondern an der christlichen Religion überhaupt, was auch anderwärts vorkommt: dass den breit dahinfliessenden Strom oft weit andere Gewässer füllen, als die seinem Lauf den Ursprung gaben.

Denn so geringwertig die Stellung ist, welche die Beschäftigung mit den letzten Dingen in unsern Tagen einnimmt, so gewiss ist das andere, dass das Christentum in seinem geschichtlichen Dasein hervorgegangen ist aus eschatologischen Begriffen, Hoffnungen und Gedanken. So ungeheuer die sittliche Umwälzung war, die es in die Welt brachte, und so tiefeingreifend die innere Stellung der Menschenseele zu Gott, das eigentlich religiöse Verhältnis, durch dasselbe geändert wurde, welche beiden Faktoren aus jener geistigen Bewegung eine neue Religion und zwar durch die weltüberragende Persönlichkeit ihres Urhebers eine Weltreligion schufen, so hat doch das Christentum nicht allein seinen Namen, sondern auch sein Dasein durch den Begriff ‚Christus‘; und dieser Begriff ist weder ein sittlicher, noch ein eigentlich religiöser, d. h. das menschliche Lebensverhältnis an Gott knüpfender, in Abhängigkeit von Gott stellender, sondern ein eschatologischer Begriff. Er entspringt den eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen eines einzelnen Volkes — eines Volkes, dem seine nationale Existenz zum Gegenstand seiner Religion geworden war. Die nationale Hoffnung, an einen König der Zukunft geknüpft, und dieser jüdische Volkskönig zu einem König über die Völker der Welt, zu einem König in Gottes Namen gestempelt, — das war doch der Ursprung und der alte Sinn des Christusglaubens; und die Bezeichnung seines Reiches als des Gottesreichs, seiner Herrschaft als einer ewigen, seiner Segnungen als unzerstörbarer, seiner Heiligkeit und Seligkeit als einer vollendeten machten diesen Begriff politischer Zukunftshoffnung zu einem Begriff religiöser Eschatologie.

(2. Begriff und Wesen der Eschatologie.) Freilich hat ein langjähriger Gebrauch dem Wort ‚Eschatologie‘ eine etwas speziellere Färbung gegeben, die wir nunmehr fast unwillkürlich damit verbinden; den nämlich, dass es sich bei den letzten Dingen, die darin zum Gegenstand der Betrachtung gemacht

werden, notwendig um ein Weltende d. i. einen Weltuntergang handeln müsse. Es muss darum vorher betont werden, dass das wenigstens in der Denkweise des Volks, das mehr als alle andern in die ἔσχατοι καιροί hineingehofft hat, zunächst durchaus nicht enthalten ist. Will man sonderlich die Unterschiede in der Eschatologie der palästinischen Urgemeinde von der des paulinischen Evangeliums begreifen, so wird man den Begriff viel weiter zu fassen haben. Das Schwergewicht des ‚ἔσχατοι‘ liegt nicht auf dem Ende der gegenwärtigen Welt, sondern der gegenwärtigen Weltordnung. Ein Wechseln und Strömen, ein Auf- und Niederschwanken ist dem gegenwärtigen Stand der Dinge eigen, — dieses Gefühl ergreift jedes Volk, dem in spekulierendem Denken oder in religiösem Empfinden sein Dasein zum Bewusstsein kommt; und wenn dann plötzlich Halt gemacht wird in diesem wechselnden Strom, und nun eine Ordnung eingerichtet wird, die nicht wieder dem Vergehen anheimfallen soll, sondern bleiben εἰς αἰῶνας, so ist schon dies ein Ende, ein Beschluss des Zustandes, den diese Welt des Wechsels zur Schau trägt, ein Beschluss dieses αἰών und Aufrichtung eines neuen; und die Vorgänge und Zeiten, in denen diese Umwälzung, dies Ende geschieht, heissen mit recht τὰ ἔσχατα, οἱ ἔσχατοι καιροί, denn sie sind die letzten aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge. Auf welchem Schauplatz nun dieser Schluss des alten, wechselvollen und Beginn des neuen, dauernden vor sich geht, ob auch die Bühne selbst geändert werden, und die neue Weltordnung in einer neuen Welt sich abspielen soll, das ist erst eine Frage zweiten Ranges, die innerhalb der eschatologischen Gedankengänge schon Anlass zu Sondermeinungen werden kann. Jener Halt aber wird nach altisraelitischem wie nach später jüdischem Glauben mit der Ankunft des Christus, des Messias ohne Frage gemacht. Gleichviel, wie er kommen, was er bringen, in welcher Form er sein Gottesreich errichten soll: über den Zeitpunkt seines Kommens denkt der Messiashoffende nicht hinaus; von jenem Zeitpunkt an geht die Weltgeschichte in gleichem Lauf fort εἰς αἰῶνας, sein Reich ist das letzte, das nie mehr überwundene. Und schweifen die Blicke selbst über diesen Teil der Ewigkeit hinüber und sehen ihm eine Grenze gesteckt, so liegt jenseits derselben sicher nicht eine Wiederkehr der alten Verhältnisse, sondern höchstens ein neuer Himmel und eine neue Erde. So bezeichnet die Erscheinung

des Messias den Schluss der jetzt bestehenden Weltordnung, er ist eines der letzten Dinge, — der Name ‚Christus' ein eschatologischer Begriff.

(3. Die urchristliche Predigt eine eschatologische.) So ist denn jeder, der mit dem Wort auftritt, dass der Christus bald komme, oder dass er gar selber der Christus sei, ein Prediger von den letzten Dingen. Der Messias ist nicht zu trennen von seinem Reich, — wer der eine sein will, will das andere bringen, wer den Messias erwartet, hält den Abschluss der bestehenden Weltordnung, des *αἰὼν οὗτος*, für nahe. So ist Johannes der Täufer, so ist Jesus selbst, so sind seine Apostel Prediger der letzten Dinge. Ja, jedes Ohr, dem sie predigen, jedes Herz, das ihr Evangelium aufnimmt, wird gesättigt mit Vorstellungen und Gedanken eschatologischen Karakters. Denn wer bereits an einen Messias glaubte, sein Reich erhoffte, wurde in die Gewissheit versetzt, dass es ganz nahe sei oder bereits da oder im Erscheinen begriffen; und wem solche Gedanken bisher fern gelegen, — den Heiden — in denen musste der Gedanke von einem Umschwung der Dinge, von einem Abschluss der bestehenden Weltordnung, von einem neu zu errichtenden Zustand und von dem Messias als dem Vollstrecker dieses Weltwechsels erst wachgerufen werden, ehe sie glauben konnten, dass Jesus dieser Messias sei. Gleichviel, was alles an sittlichen Keimen aus dieser Saat sprosste, wieviel religiöse Neubelebung aus dem lebendig gewordenen und in die Welt wirkenden heiligen Geist der Person Jesu von Nazareth der Menschheit erwuchs: dadurch, dass er sich als Christus bezeichnet und unter dem Namen Christus ihr gebracht wurde, musste sie erst Eschatologie lernen, ehe sie Religion gewinnen, musste sie erst in den Gedankenkreis jüdischer Vorstellungen über die letzten Dinge eingehn, ehe sie christliches Leben entfalten konnte. Ja, mit den ganzen Breiten und Tiefen apokalyptischer Ideeen, mit welchen gerade in jener Zeit das jüdische Volk den Messias, sein Erscheinen, sein Wirken und sein Reich umkleidet hatte, musste sie sich erfüllen lassen, soweit dieselben zum Volksbewusstsein geworden waren. Denn diese Erwartungen von dem Messias waren ja das erste, bei Jesu Auftreten schon vorhandene, — in seinen späteren Jüngern sowohl wie in ihren Feinden gleichmässig vorhandene; und um an die Messianität Jesu glauben zu können, mussten sowohl diese wie jene überzeugt werden: das, was wir vom Messias wissen und

auf treue Enthüllungen hin erwarten, trifft auf Jesus zu. Die Apostel waren davon überzeugt, ihr jüdisches Publikum musste davon überzeugt werden, um das einzige in die Christengemeinde führende Glaubenssymbol anerkennen und bekennen zu können, *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*. So war die erste Arbeit, die aller andern vorangehn musste, die, zu erweisen: was ihr von dem Messias erwartet, was die Weissagungen von ihm verkünden, das trifft auf diesen Jesum von Nazareth zu: und das Gegenstück, das gleich daraus folgt: darum, alles, was wir an Thätigkeiten, Würden und Ämtern von dem Messias aussagen und aus unsern heiligen, treu geglaubten Enthüllungen wissen, das ist auf ihn zu übertragen. Was den Juden gepredigt ward, das galt auch für die Heiden; denn doppelte Wahrheit giebt's nicht. Und so ging der ganze eschatologische Apparat, durch das Mittelglied des Christusbegriffs auf Jesus übertragen, in die ganze um ihn gesammelte Gemeinde über. Und da diese gesammelt wurde als eine Schaar von Christusgläubigen, von solchen, die den richtigen Mann für den Messias hielten, durch den Ritus der Taufe sich als seine Unterthanen bekannt und damit die Garantie empfangen hatten, bei seinem nun alsbald zu erwartenden Erscheinen aufgenommen zu werden in sein Reich, so waren diese eschatologischen Begriffe der erste Inhalt des Evangeliums, alles andere erst seine Folge, seine Begleitung. Was in der apostolischen Predigt beabsichtigt war, war die Begründung eines Häufleins, das den unmittelbar bevorstehenden Zusammenbruch des gegenwärtigen *αἰών* überdauerte und sicher hinübergerettet wurde in den seligen *αἰὼν ὁ μέλλων*; was daraus entstand, war, durch den göttlichen Geist seines Herrn, welcher Geist nun als zweites in seinen Unterthanen gepflegt werden sollte, eine neue Religion. Die Eschatologie: der Christus kommt, er richtet die Welt, er entscheidet auf ewig das Geschick der Einzelnen und der Völker, darum sammelt euch zu seinen Unterthanen, — war das erste; die Ethik: darum nun heiligt euch als seine Unterthanen nach seinem Willen, in seinem Geist, dem Geist der ewigen Liebe, — und die Religion: fühlet euch in seiner Gemeinschaft als Gotteskinder, — das zweite.

Dieser allgemeinen Erwägung entspricht die Wirklichkeit der apostolischen Predigt vollkommen. Schon die des Vorläufers Johannes. ‚*ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ*

ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην. τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ'. Und wenn Jesus seine Predigt aufnahm: ‚μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν', so war diese seine erste Thätigkeit Anknüpfung an die eschatologischen Erwartungen seines Volks und Verheissung ihrer nahen Erfüllung. Ja, so sehr er dann auch den Begriff der βασιλεία verinnerlichte und die Vorstellung von einem langsamen, allmählichen Wachsen und Aufblühen desselben ganz neu in die jüdische Eschatologie jener Zeit hineinbrachte, die blosse Thatsache, dass er endlich nicht als einen Propheten Gottes, sondern als den Christus sich bekannte und dem Volk aussprach: ‚ja freilich, auf den ihr alle hofft, und den euch eure heiligen Schriften so und so schildern und den Messias nennen, der bin ich', durch diese Thatsache setzte er über sein Werk und seine Predigt das Wort ‚Eschatologie', reihte er sein Leben und Wirken ein als einen längst erwarteten — den wichtigsten — Abschnitt in die ἔσχατοι καιροί. Das wäre der Fall, auch wenn nicht noch mitten in seinen rein religiösen Reden, Gleichnissen und Thaten gewisse Stellen immer wieder zeigten, dass er damit den letzten grossen Umschwung vorbereiten will, durch Bekehrung retten vor dem Gericht, retten zum ewigen Leben, dass also die Erwartung der letzten Dinge als grosser Hintergrund hinter seinem ganzen Handeln steht; — Worte wie Mtth. 5_{22}. 6_{10}. 7_{22}f. 8_{11}, das Gleichnis vom grossen Abendmahl, vom Unkraut unter dem Weizen u. s. f. Und durch die ganze apostolische Predigt geht von der Pfingstrede des Petrus an das Wort hindurch: ‚μετανοήσατε οὖν καὶ ἀποστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν κεχαρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν,' das Wort des Paulus in Athen: ‚νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν'. Aus eschatologischen Erwartungen, die an die Person des gekreuzigten und auferweckten Jesu von Nazareth geknüpft wurden, entstand die christliche Gemeinde, und erst aus dem in

dieser Gemeinde nun zur Pflege und zum Leben kommenden Geist Jesu die christliche Religion.

(4. Anknüpfung des Paulus an seine Zeit.) Aber, lässt sich erwidern, wessen Werk ist es denn vor allen andern, dass aus jenen apokalyptischen Keimen und Hüllen der herrliche Baum christlicher Religion erwuchs? Ist es nicht das des Paulus? Gerade in ihm begann der ungeheure Fortschritt über die Beschränkungen der urapostolischen Gemeinde hinaus. Mag noch so viel das innere Leben und Begehren eines Petrus, Jakobus und ihresgleichen den letzten Dingen sich zugewandt haben, die Christusidee gerade nach dieser Seite mit besonderer Stärke erfasst und religiöse wie sittliche Neugestaltungen nur als Mittel betrachtet haben, jenen Zweck der Beseligung in der messianischen Zukunft zu erreichen, bei Paulus ist das anders. Sein Geist war der eminent sittliche, dem es allein um das Gute als solches zu thun war, der eminent religiöse, der allein für das Ringen der Seele um Frieden mit Gott Erlösung, für das dunkle Verhältnis der rettungslos sündigen Menschennatur zu dem unwandelbar heiligen Gott Licht ersehnte und mit der ganzen Kraft seines Geistes die Kräfte ergriff, die für dieses Ziel aus dem Leben und Sterben eines sündlosen Heilandes sich ergaben. Dass dies letztere zutrifft, ist jedermann klar, der einen Blick hineinthut in die geistige Hinterlassenschaft dieses Mannes. Dennoch müssen wir behaupten, dass die Scheide zwischen ihm und dem urapostolischen Evangelium, — so wenig wir ja auch, was anerkannt sichere Resultate anlangt, über das letztere wissen — in diesem Punkte lange nicht so scharf ist, wie man vielfach betonen zu müssen geglaubt hat; dass man über der Anerkennung seiner durch und durch sittlich gerichteten und religiös gestimmten Natur doch zu weit geht, wenn man von einer ‚interesselosen‘ Erstrebung des Guten allein um des Guten selbst willen bei ihm spricht, von einem religiösen Leben, das allein um des Glaubens willen glaubt, um des Liebens willen liebt, um des Hoffens willen hofft und Selbstzweck ist, sofern es die Seligkeit enthält, versöhnt zu sein mit Gott. Ja, es gehört zu den Zielen dieser Untersuchung, zu zeigen, dass er vielleicht mit noch grösserer Energie, mit noch grösserer Leidenschaft als die Urapostel die Zwecke ins Auge gefasst hat, denen doch das ganze sittliche und religiöse Leben dient, dass er den ungeheuren Kampf seines Lebens auch aus dem Grunde mit so beispielloser Hingabe seines

ganzen Daseins durchgeführt hat, weil er sich glänzender als alle andern die Krone ausgemalt hat, die des Siegers wartet. Diese Ausmalungen selbst, die Abgrenzung jener Zwecke, denen er zustrebt als den ersehnten Kleinodien der Zukunft, bilden seine Eschatologie.

Das ist so nachdrücklich betont, einmal weil die paulinische Eschatologie wohl mehr zum Gegenstand der theologischen Untersuchungen gemacht worden wäre, wenn man sie als einen treibenden Faktor im Innenleben des Paulus angesehn hätte, und sodann, weil gewichtige Stimmen sich positiv über die Sache anders aussprechen. Holsten sagte s. Z. in seinem Evangelium des Petrus und des Paulus (S. 94. 96): ‚Wir dürfen annehmen, dass ein tiefes religiöses Interesse, das unter Furcht und Zittern nach der eigenen Gerechtigkeit vor Gott strebte und für den Sieg des göttlichen Willens in der Welt kämpfte, schon im Gemüt des pharisäischen Zeloten lebendig gewesen sei . . . Und der Ernst seiner Religiosität musste den Paulus antreiben, gerade durch das strengste Festhalten an den väterlichen Satzungen die Gerechtigkeit vor Gott und die göttlichen Güter zu erstreben . . . . Als er aber durch die Vision Christi zum Glauben an den Gekreuzigten gekommen war, da trat in dieses A.T.-lich jüdische Bewusstsein ein neues, diesem feindliches Prinzip, die Idee des Kreuzestodes des Messias als eines neuen Heilswillens Gottes . . . . Diese aus der antijüdischen Idee der Gerechtigkeit durch das Kreuz Christi umgebildete Form des A.T.-lichen religiösen Bewusstseins ist das paulinische Evangelium Christi . . . . So erkennt man, dass die Kategorieen, durch welche der denkende Geist des Paulus diese neue Idee des Kreuzes des Messias zu einer neuen Weltanschauung ausbildete, durchaus die Kategorieen des A.T.-lich jüdischen Geistes sind‘. Diesen Auslassungen, welche die inneren Triebfedern der paulinischen Theologie feststellen wollen, sind in neuerer Zeit mancherlei Thatsachen entgegengestellt worden, die anderswohin deuten; trotzdem bieten sie noch heute die Grundlage dar, auf welche weite Kreise ihr Verständnis des Paulinismus bauen. Auch wir glauben, sowohl aus historischen wie aus exegetischen Gründen, sie bedeutend einschränken zu müssen. — Zunächst wäre Paulus damit aus seiner Zeit hinaus- und zurückgetreten in eine Vergangenheit, über welche die Decke von Jahrhunderten sich gebreitet hatte. Die Zeit, wo Volk und Mensch heilig sein wollte um der Heiligkeit willen, gerecht um

Gottes willen, war längst vorüber, und diese Gesinnung wahrscheinlich von je nur in einzelnen Exemplaren und bei ihnen nur mit gewissen Zusätzen vorhanden gewesen. Imgrunde rief doch auch das Volk des Alten Bundes zur Gerechtigkeit, weil Jahve dem gerechten Volke und dem gerechten Menschen langes Leben und gute Tage geben wollte in dem Lande, das ihm der Herr, sein Gott gegeben. Selbst der Psalmist, der ausruft: ‚wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde‘, begründet doch diesen Satz mit der Hoffnung: ‚בַּעֲצָתְךָ תַנְחֵנִי וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי‘ und schliesst dementsprechend: ‚כִּי־הִנֵּה רְחֵקֶיךָ יֹאבֵדוּ הִצְמַתָּה כָּל־זוֹנֶה מִמֶּךָּ׃ וַאֲנִי קִרֲבַת אֱלֹהִים לִי־טוֹב שַׁתִּי‘. Er fragt, wenn er nur Gott hat, deswegen nichts nach Himmel und Erde, weil Himmel und Erde nichts daran ändern können, dass Gott seinen Getreuen endlich zu Ehren verhilft. Das ist um so mehr Grundlage der jüdischen Frömmigkeit geworden, jemehr die messianische Herrlichkeit in Auslegung und Neufindung vor die Augen des Volkes gestellt worden. In dem Jahrhundert des Heils vollends war die Kardinalfrage auch in den strengsten pharisäischen Kreisen kaum mehr die: ‚wie werden wir gerecht vor Gott?‘, sondern diese: ‚wie werden wir der messianischen Herrlichkeit teilhaftig?‘ Die erstere trat erst als Untersatz, als unerlässliche Bedingung für die Lösung der zweiten, zu dieser hinzu. Den einen schien jene messianische Herrlichkeit noch herabsteigen zu wollen auf die harrende Erde, auf das heilige Land, auf die heilige Stadt; da war das heilige Volk dieser Herrlichkeit sicher, als Gottes erwähltes Volk durch Gottes Gnadenwahl gerecht. Die gesetzlichen Leistungen der frommen Pharisäer waren ein Überschuss und wurden ihnen als solcher angerechnet. Den andern war die Welt dieser Zeit zu unrettbar vom Übel durchseucht, der Vergänglichkeit verfallen; die messianische Herrlichkeit war die Ewigkeit. Für sie war das Ziel der gesicherte Eintritt in diese selige Ewigkeit, die Sicherung der Unsterblichkeit, die Auferweckung oder die Verherrlichung im jüngsten Gericht [1]). Auch hier die Lebensfrage die eudämonistische: ‚wie werden wir selig?‘, und erst als Unterfrage die zweite: ‚wie werden wir gerecht vor Gott?‘; wie es typisch sich abspielt in jener Frage des reichen

---

[1]) Über diese verschiedenen Grundlagen eschatologischer Hoffnungen vgl. meine Andeutungen im IV. Esr. S. 68 f. und in ‚Die Quellen der Apokalypse Baruchs‘, Jb. f. prot. Theol. 1892 S. 82 ff.

Jünglings: ‚τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;‘, und der Antwort Jesu: ‚εἰ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς‘ Mt. 17, womit sich deckt das Wort jenes Pharisäers: ‚διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;‘ und die Gegenfrage: ‚ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; . . . τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ‘. Jene mit Vernachlässigung dieser Thatsachen aufgestellte Position aber, dass Pauli Selbstbewusstsein in den Kategorieen des A.T.'s sich bewege, und die Abgrenzung der letzteren in der zitierten Weise scheint uns auf einer falschen Fragstellung zu beruhen. Es ist nämlich sicher nicht am Platz, überhaupt zunächst zu fragen: lassen sich die Vorstellungsreihen des Paulus aus dem A.T. erklären?, sondern man wird vielmehr zunächst festzustellen haben, in welchen Kreisen Paulus aufwuchs und seine Lebenstendenzen und Weltbegriffe aufnahm, sodann, welche Weltanschauung in diesen Kreisen gäng und gebe war, was nicht ohne genauestes Studium der aus diesen Kreisen hervorgegangenen und in ihnen hochgehaltenen Literatur möglich ist, und alsdann zu untersuchen, ob sich die Begriffe des Paulus im wesentlichen decken mit denen seiner Zeit- und Bildungsgenossen. Decken sie sich, so ergiebt sich, dass er seine Anschauungen unverändert so gelassen, wie er sie in der Zeit seiner Geistesentfaltung aufgenommen hatte, und, mit Beibehaltung des grossen Gesamtbildes, nur einzelne neue Züge in dasselbe hineingetragen. Nur wenn sich auch jenes Gesamtbild im Prinzip der populären oder wissenschaftlichen Theologie seiner Zeit fremd gegenüberstellt, ist man berechtigt, auch eine prinzipielle Neugestaltung seiner Weltanschauung mit seiner Bekehrung zum Christentum anzunehmen. Auch dann aber wird es noch nicht statthaft sein, ohne zwingende Gründe auf das A.T. zu rekurrieren. Denn was berechtigt dazu, die Wurzeln dieser Weltanschauung dort suchen zu wollen? An sich lebt jeder Mensch zunächst in seiner Zeit und nimmt seine Begriffe von Weltausdehnung, Welteinteilung und Weltdauer, von Wirklichkeit und Schein, von Gott, Engeln und Teufel, von Menschenleben, Menschenwert und Menschenbestimmung von seinen Eltern, Lehrern, Zeitgenossen auf. Völlig unmöglich aber wird es, dieselben einer heiligen Urkunde zu entnehmen, und gelte dieselbe auch als Sammelwerk aller irdischen und himmlischen Wissenschaft, wenn man diese Urkunde liest mit den Augen eines allegorischen Exegeten. Ihm fehlt ja das erste, was dazu nötig wäre, das unbefangene Überwundenwerden von dem

augenscheinlichen Wortsinn des Geschriebenen! Er liest sich nicht eine Weltanschauung aus ihr heraus, sondern was bereits seine Weltanschauung ist, das liest er in sie hinein. Oder will man von einem Theologen, der die Behauptung ganz unwiderleglich findet, der Fels in der Wüste sei Christus gewesen, aussagen, er habe seine Weltanschauung unbefangen dem A.T. entnommen? Die Heiligkeit und der universale Offenbarungskarakter des letzteren ist ihm vielmehr nur der Anlass, seine bereits bestehenden Anschauungen aus der Urkunde durch allegorische Deutung ursprünglich ganz anderes besagender Stellen derselben zu begründen. So betrachten wir es aus allgemeinen historischen Gründen als die erste Aufgabe, die sich der Forscher auf dem Gebiet des Paulinismus stellen muss, auf das eingehendste und genaueste sich mit all den Punkten, welche die Weltanschauung ausmachen, mit anthropologischen, kosmologischen, soteriologischen, angelologischen, christologischen, eschatologischen Begriffen seiner Zeit bekannt zu machen, d. h. nicht blos Philo's, sondern namentlich der pharisäischen Theologen, die, wie der vorchristliche Paulus, auf das Messiasreich hofften und grübelten, in welcher Form es erscheinen, durch welche Mittel es herbeizuführen sein werde. Aus diesen letzteren wird man dann zu dem Ergebnis kommen, das ich mit den Worten Schürer's zusammenfassen möchte (Geschichte des jüd. Volkes 1. Aufl. II 419): ‚Man darf sagen, dass in der späteren Zeit das religiöse Bewusstsein sich konzentriert um die Zukunftshoffnung. Die zu erwartende bessere Zukunft ist der eigentliche Zielpunkt, auf welchen alle anderen religiösen Ideeen teleologisch bezogen werden . . . Man eifert für das Gesetz, um dereinst des Lohnes teilhaftig zu werden‘. Und an solche Zentren des religiösen Lebens im ganzen späteren Judentum, beim Volk wie bei seinen pharisäischen Leitern, gewöhnt, wird man dann auch bei Paulus einen gleichen Mittelpunkt für sein Thun wie für seinen Glauben anzunehmen haben. Man wird von dem Paulus vor seiner Bekehrung voraussetzen, dass er, wie seine Lehrer, Brüder und Standesgenossen alle, ‚geeifert habe um das Gesetz, um dereinst des Lohnes teilhaftig zu werden‘; und da diese erhoffte Seligkeit ihm als das Ziel aller religiösen Veranstaltungen Gottes galt, so wird man nach seiner Bekehrung zunächst zu erwarten haben, dass er diesem Ziele weiterhin zustrebe, nur mit veränderten Mitteln. Nur eine exegetische Durchmusterung seiner schriftlichen

Hinterlassenschaft, die zu entgegengesetzten Resultaten führte, könnte diese Voraussetzung erschüttern.

2.
Exegetische Prüfung.

1. I. Kor. 15. — 2. I. Thessalonicher. — 3. I. Korinther. — 4. II. Korinther. 5. Galaterbrief. — 6. Römerbrief.

Diese Exegese aber führt nun keineswegs zu entgegengesetzten, sondern zu solchen Ergebnissen, die alles, was man nach der Kenntnis seiner zeitgenössischen Religion und Theologie von ihm erwarten durfte, genau bestätigen. Sie zeigt, dass er auch im Christenstande noch die messianische Herrlichkeit mit derselben heissen Inbrunst zum vorzüglichen Gegenstand seines Glaubenslebens machte, mit der seine ganze Zeit derselben zustrebte. Er, der sicher als Jude, als Pharisäer brennender als alle andern auf das Kommen des Messias gehofft hat, — denn warum hätte er sonst mit grösserer Wut, als alle andern, gegen die Bekenner eines seiner Meinung nach falschen Messias die Steine geschleudert und die Ketten geschmiedet, — er hat sich mit lebendigster Seele in die ἔσχατοι καιροί mitten hineinversetzt gefühlt, als er es erfasste, dass der Messias bereits gekommen sei, und damit das Ende der Dinge begonnen habe. In diesem lebendigen Bewusstsein, einer von denen zu sein, die bis ans Weltende gekommen, predigte er nicht eine abstrakte Ethik oder eine das blosse schon jetzt beseligende Verhältnis des Menschen zu Gott umfassende Religion, sondern den Messias, Christus und sein Reich, d. h. Eschatologie. Und er thut seine ganze ungeheure Arbeit in der Ueberzeugung und mit der Absicht, zu arbeiten nicht sowohl für die Gegenwart, als vielmehr für die Zukunft. Die Sittlichkeit, die er predigt, und die Religion, die er verkündet, sind vor allem der Weg, auf dem man eingeht zu jener zukünftigen Herrlichkeit.

(1. I. Kor. 15.) Ehe wir diesen Faden durch die einzelnen Briefe hindurch verfolgen und aus ihnen es nachweisen, dass auch für Paulus der Wende- und Angelpunkt seines religiösen Bewusstseins die Zukunftshoffnung, die Eschatologie ist, wollen wir ein Wort an die Spitze stellen, in dem er selbst mit der ihm eigenen schroffen, rücksichtslosen Energie das höchste Gut

aufstellt, um dessentwillen es Sittlichkeit und Religion für ihn giebt. Es steht in jenem grossen, von aller Glut einer leidenschaftlich glaubenden und hoffenden Seele getragenen fünfzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefs. Wie er dort den Läugnern der Auferstehung deutlich gemacht hat, dass dann auch Christus nicht auferstanden sei und dass dann auch die in Christus entschlafenen zugrunde gegangen seien, da fügt er als Schluss dieser an die ganze Hoffnungs- und Seligkeitsfähigkeit seiner Leser appellirenden Gedankenreihe hinzu: ‚*εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν.*‘ Dies Wort ist wahrlich von grosser Deutlichkeit und mit der vollen paulinischen Bestimmtheit ausgesprochen, sodass erst die Rettungen der Ausleger kommen müssen, es zu verdunkeln. Zuerst wollte man[1]) *μόνον* von *τῇ ζωῇ ταύτῃ* loslösen und zu *Χριστῷ* ziehen und so den Sinn erhalten: ‚wenn wir in diesem Leben nur auf Christus und auf niemand sonst gehofft hätten, und diese Hoffnung sich als eitel erwiese, so wären wir elender als alle Menschen.‘ Das ist natürlich einmal der Stellung wegen nicht möglich. So wie *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* vorangestellt ist, hat dies den Ton, und das betonende *μόνον* muss zu ihm gezogen werden. Sodann wäre, wenn die Bestimmung ‚in diesem Leben‘ nicht gerade das wäre, wovon Paulus reden wollte, dieselbe ganz überflüssig. Sie liesse nämlich dann die Behauptung der Gegner zu Recht bestehen und schlösse so: wenn es keine Auferstehung giebt, so ist auch Christus nicht auferstanden, so ist also unser Glaube an ihn verkehrt, und so sind wir also, wenn wir auf ihn allein unser Vertrauen gesetzt haben, elender als alle Menschen. Der Zusatz *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* wäre also dann unmöglich, da er bei einer solchen Verbindung der Sätze ja die Position der Gegner, um ihre Konsequenzen aufzuzeigen, einmal gelten lässt und ein doppeltes Leben nicht annimmt, also von einer *ζωὴ αὕτη* im Gegensatz zu einer *ζωὴ ἐκείνη* nicht reden will. Führt er also die *ζωὴ αὕτη* hier wieder ein, so zeigt dies, dass die mit *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, beginnende Gedankenreihe, welche den Satz der Gegner einmal als richtig annehmen wollte, um die schrecklichen Schlussfolgerungen aus ihnen zu ziehen, ihm mit V. 18 abgeschlossen ist, und er hier einen zweiten, den nieder-

---

[1]) Rückert, Der erste Brief Pauli an die Korinther, S. 402.

schmetterndsten Grund gegen sie ins Feld rückt. Der erste war dieser: stehen die Todten nicht auf, so ist auch Christus nicht auferstanden; dann ist also unser Glaube, der auf ihn allein sein Vertrauen setzte, ein nichtiger; und die, welche gestorben sind in ihrer Hoffnung, durch ihn wiederbelebt werden zu können, sind in ihrer Hoffnung getäuscht; der, welcher sie auferwecken sollte, ist ja selber tot, sie sind also, wie alle andern, mit dem Tode wirklich und für immer vernichtet worden — *ἀπώλοντο*. Und nun kommt der zweite, letzte und erschütterndste Grund: elender als alle andern Menschen sind wir, wenn unsere Hoffnung auf Christum nur für dies Leben gilt. Es steht nicht da, was den Rückert'schen Gedanken [1]), als eine Fortsetzung der begonnenen Schlussreihe, ausdrücken würde: *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο· ἄρα καὶ ἡμεῖς οἱ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χρίστῳ μόνον ἠλπικότες ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν*. Eine neue Voraussetzung wird gemacht, und eine neue Schlussfolgerung daran geknüpft: wenn unsere Hoffnung auf Christus in diesem Leben ihre Grenzen findet, dann ist unser Elend grösser, als das aller Menschen. Es ist wichtig, zu erkennen, dass dieser V. 19 einen vollständig neuen Gesichtspunkt bringt, der durch das, was V. 13—18 ausgeführt ist, gar nicht berührt wird. So wie dort die Einleitung war: ‚*εἰ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*' und in V. 16: ‚*εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*', so hier: ‚*εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταυτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον*'. Die drei Ausdrücke stehen sich durchaus gleich. Namentlich aber wird in V. 19 also nicht mehr auf den bereits erledigten Schluss rekurriert, dass der Glaube an Jesus als den Christ falsch sei. Es heisst nicht: ‚und wenn wir nun also auf einen falschen Christus gehofft hätten —', das würde eine Fortsetzung von V. 17 bilden —, oder auch nur: ‚*εἰ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμέν*', was auch noch ungefähr auf derselben Linie liegen würde, sondern er spricht hier lediglich von einer wirklichen Hoffnung *ἐν Χριστῷ*, auf einen Messias (oder auf den Messias, was gleichbedeutend ist), die also an sich durchaus richtig ist; und also nicht ihre Anknüpfung an eine falsche Person, sondern, wie der Wortsinn auch allein es bezeichnet, ihre Beschränkung auf das irdische Leben ist es, wovon er hier reden will, und was ihm so elend erscheint [2]).

---

1) Der dem Sinne nach von vielen Exegeten wiederholt worden ist.

2) Die Ausführung Heinrici's wird dadurch hinfällig, der Handk. z. I. Kor.

Die Folgen dieses Satzes sind nun weitgehend genug. Sein

S. 490 sagt: ,Nicht darin liegt das Bejammernswerte, dass der Christ des erhofften Lohns im Jenseits verlustig gehe, — hofft er doch allezeit auf Gnade und nicht auf Lohn; — auch nicht darin, ,dass der ganze Inhalt des Lebens blosses Hoffen war« (Baur), — vermag doch auch die Hoffnung der zagenden Seele ganz ohne Rücksicht auf ihre Begründung Halt und Frieden zu geben; — das vielmehr ist das Furchtbare, dass der Christ bei Leugnung der Totenauferstehung erkennen muss, die sein ganzes Leben bestimmende Hoffnung sei eine falsche Hoffnung, und der Glaube an den Sieg über die Sünde und den Tod sei eine Einbildung.' Mit dieser Erläuterung schafft H. den Vers 19 einfach ganz aus der Welt; denn von allem diesem ist in den vorhergehenden Zeilen die Rede; hier aber ist nicht mehr von einer falschen Hoffnung, sondern von einer Beschränkung derselben auf dies Erdenleben die Rede, und in dieser Beschränkung ist das Elend gesucht.

Auch die Auffassung Schmiedel's (Handkommentar z. N. T., II S. 159), der Ton liege auf dem Hoffen, da das ἐν nicht die Bedeutung ,für' haben könne, will mir unzutreffend erscheinen. Denn bei der Schmiedel'schen Deutung wäre der Zusatz ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ geradezu unmöglich, da es nach Paulus innerhalb dieses Lebens vielmehr gerade beim Hoffen bleiben soll. Er ist sich vollständig klar darüber, dass er in diesem Leben nicht über das Hoffen hinauskommt; vgl. ,ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς' Rom. 8 24 und ,διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους' II. Kor. 5 7. Der Satz: ,wenn wir nur auf Christus gehofft hätten' wäre also nur dann möglich, wenn der Zusatz ,in diesem Leben' nicht dabei stände. Dagegen kann das ἐν sehr wohl ,für' heissen oder besser die Grenze angeben, innerhalb der sich das Hoffen halten soll; das geht allein schon daraus hervor, dass ja das Hoffen auf Christus auch nur durch ἐν ausgedrückt ist. Das giebt ebenfalls die Richtung an, ist aber durch ἐν ausgedrückt, weil sich das Hoffen innerhalb dieser Grenzen halten, weil das Ziel der Hoffnung nur in Christus bestehen soll; und so ist das Hoffen auf ihn für dies Leben ebenfalls durch ἐν bezeichnet, weil es sich innerhalb der Grenzen dieses Lebens halten, weil das Ziel dieser Hoffnung nur in diesem Leben bestehen soll. Ja es könnte das Hoffen auf ihn nur für dies Leben garnicht anders als durch ἐν wiedergegeben werden; oder wie sonst? ,εἰς τὴν ζωὴν ταύτην' würde die Grenze des Hoffens als eine schlechthin zukünftige fassen; und es fängt doch schon in diesem Leben an. Es ist jedoch am besten wohl die ganze Periode als eine irreale Bedingung zu fassen und so zu übersetzen: ,wenn wir (am Ende des Lebens, wie auch Schm. will) solche wären, die nur für dies Leben auf Chr. gehofft hätten (und nicht auch in einem neuen Leben zum Schauen übergehen dürften), so wären wir elender, als alle Menschen'. Die Bemerkung Schm.'s über die ,einzig wahrhaft religiöse Idee', die in die geschichtliche Frage den dogmatischen Standpunkt hineinträgt,

Inhalt ist nämlich der, dass dem Paulus die Christen durch ihren Glauben an Christus nur dies vor den andern Menschen vorauszuhaben scheinen, dass sie dadurch die Antwartschaft auf ein Wiederaufleben im Jenseits gewinnen. Das scheint zu viel gesagt, denn es scheint, als habe Rückert recht, wenn er urteilt (und das für ‚nicht gerade unmöglich‘ erklärt, S. 403): ‚Oder er ist hier ganz auf die Stufe des gemeinen Eudämonismus herabgetreten, den es reut, sein Leben dem Guten geweiht gehabt und seinethalb die schnöde Lust des Lebens verschmäht zu haben, wenn er keinen Lohn und Genuss dafür erhalten soll‘. Wir halten eine solche Beurteilung dieser Denkweise nicht für richtig und werden unten mehrfach Gelegenheit finden, auf den hiervon ganz unabhängigen Karakter paulinischer Sittlichkeit zurückzukommen. Dennoch sehen wir nicht, wie man sich jener von uns gezogenen Konsequenz entziehen und das Geständnis vermeiden will, dass hier in der That ein sehr kräftiger und entschiedener Eudämonismus vorliegt, — wenn denn ja dieser Name gewählt werden soll für die Richtung des Gemüts, welche zu einer tief innerlichen Religion und einer unbesiegbaren Sittlichkeit getrieben wird durch die Hoffnung einer seligen Zukunft. Vorhanden ist diese Triebfeder bei Paulus nach unserer Stelle ohne Frage, und ausgesprochen ist sie mit der ganzen Kraft, über die er verfügt. Denn warum sind die Christen, wenn sie nur in diesem Leben auf Christus hofften, elender als alle andern? Man sagt, weil er, wenn die Gegner recht hätten, ‚am Ende seines Laufes sich getäuscht erblickt und erkennen muss, er habe alles für einen Wahn, ein leeres Trugbild hingegeben, kurz all sein Sehnen und Streben, sein Eilen und Rennen, sein Hoffen und Mühen sei umsonst gewesen.‘ Aber war denn dies alles umsonst gewesen, wenn sich ergab, dass es ein Leben nach dem Tode nicht mehr giebt? Hatte er nicht durch sein Eilen und Rennen, sein Hoffen und Mühen aus dem Sumpf des Heidentums eine Schaar von Gemeinden, von Menschenseelen herausgehoben, in denen sich ein wahrhaft heiliger Geist zu entfalten begann? War es nichts, für die Entfaltung dieses Geistes gewirkt und geschafft zu haben

dürfte sehr gewagt sein. Das Religiöse kleidet sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Formen. Ueber Ps. 73, den er als Beispiel für diese ‚einzig wahrhaft religiöse Idee‘ anführt, habe ich oben S. 8 gesprochen.

mit Hingabe seines eigenen Selbst und sein Leben allein in den Dienst der Arbeit gestellt zu haben, dass Jesus Christus seinen Gemeinden vor die Augen gemalet, zu seiner Nachfolge im Kreuztragen, in der Gottes- und Menschenliebe ihr Herz erweckt, sein Geist in ihre Herzen gepflanzt werde? An alle dem wurde ja doch, wenn sich auch selbst herausstellte, dass die Seele nach dem Tode nicht wieder erwache, dass das Hangen an Christo nur für dies Leben gelte, nichts geändert. Freilich ist es das elendeste von allem, am Schluss des Lebens zu erkennen, dass man alles für einen Wahn, ein leeres Trugbild hingegeben; aber zu dieser Erkenntnis konnte Paulus bei der Aufgabe der Hoffnung auf ein ewiges Leben ja doch nur dann gelangen, wenn eben diese Hoffnung allein das gewesen war, wofür er alles darangegeben! Die Männer, die da gesagt hatten, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, waren Christen (ἐν ὑμῖν), sie hatten im übrigen das Evangelium durchaus angenommen; sie waren allerdings der Ansicht, dass Jesus der Christus sei, und also sein Wille in der Welt gepflegt werden müsse. Jedenfalls nicht, weil sie ihn für den Messias hielten, ohne an seine Auferstehung zu glauben, — denn dann wäre ein Grund für seine Messianität kaum zu finden gewesen, und einen Messias, der gekreuzigt worden und im Grabe geblieben wäre, werden auch sie schwerlich angenommen haben; sondern wohl vielmehr deshalb, weil sie den Schluss, den Paulus V. 13 und V. 16 macht, nicht mitmachten, weil sie den Messias aus dem allgemeinen menschlichen Gattungsbegriff heraushoben und für ihn wohl eine Erhebung aus dem Grabe glaubten, ohne jedoch eine allgemeine Auferstehung annehmen zu wollen. Möglich ist ja auch immerhin, dass sie nur die Form der Auferstehung für die Fortdauer nach dem Tode ablehnten und in mehr geistiger Art eine Unsterblichkeit der Seele ohne Beziehung zu dem früheren Leib glaubten. Gleichviel aber, wie es sich damit verhält, dem Paulus erschien jedenfalls das Bild von Menschen, die in dem Tod ein Aufhören der Existenz erblickten und trotzdem, von der Heiligkeit des ihnen gepredigten Herrn überwunden, diesen als solchen anerkannt, den Kampf für ‚den Sieg des göttlichen Willens in der Welt‘ (Holsten) auf sich genommen und die damit verbundenen Leiden der Treuen zu tragen begonnen hatten. Denn dass sie aus ihrer Auferstehungsleugnung etwa libertinistische Folgerungen gezogen hätten, wird keineswegs gesagt; im Gegenteil, die Be-

weisführung V. 32 zeigt, dass Paulus in der Verabscheuung einer so frivolen Lebensrichtung mit ihnen sich eins weiss und deswegen als beste Widerlegung ihrer anthropologischen Anschauung ihnen zeigt, dass diese Lebensrichtung konsequenterweise daraus folge. Von jenem Standpunkt des kategorischen Imperativs aus gesprochen, der den Eudämonismus als solchen für minderwertig achtet: war das nicht eine höhere Stufe? Musste nicht erschütternd auf ihn wirken eine solche Anschauung, die an der christlichen Religion und der christlichen Sittlichkeit festhielt, ohne doch die christliche Hoffnung zu teilen? Selbst wenn er diese ihre Hoffnungslosigkeit für thatsächlich unbegründet hielt, so müsste sie doch, mit modernem Massstab gemessen, der getreu in kantischem Sinne redet von selbstloser Erstrebung des Guten allein um seiner selbst willen, zu denken geben und ihm diese Antwort auf die Lippen legen: freilich habt ihr darin recht, auch wenn wir unsere Auferstehungshoffnung nicht hätten, auch wenn der Tod ein Ende wäre, und die Toten tot blieben, immer noch wäre und bliebe es das höchste, wenigstens die Lebenszeit hindurch sich hinaufgerungen zu haben zur Gotteskindschaft, Christum geliebt zu haben bis an den Tod, Schmach und Not gern auf sich genommen, Gut und Ehren gern hingegeben zu haben um der inneren Heiligung, des inneren Friedens willen, die dadurch erkauft werden. Dennoch aber seid getrost: auch ausser diesen geistigen Gütern noch, die freilich das höchste sind, harrt unser nach dem Tode noch ein seliges Erbteil. — So würde etwa ein moderner Theologe gesprochen haben, der es für das höchste hält, zu kämpfen, allein um seiner selbst willen, für den Sieg des göttlichen Willens in der Welt. Bei Paulus kein Wort davon. Mit keiner Sylbe redet er von ihrer entsagungsvollen Stärke, die fromm sein wollen ohne Hoffnung auf die Zukunft. Sondern statt anzuerkennen, dass sie ja die Hauptsache haben — die ἐλπὶς ἐν Χριστῷ, die Hoffnung, dass durch seine Kraft Heiligkeit und Seligkeit, das Gottesreich auf Erden gebaut werden könne —, und dass sie nun aber dazu auch noch die fröhliche Beigabe der Hoffnung auf ein Jenseits hinzunehmen dürfen, kehrt er den Spiess um und ruft ihnen zu: alles andere ist Nebensache, dies allein, die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben ist das A und das O, und habt ihr diese nicht, so seid ihr die Elendesten unter allen Menschen. Warum? Nicht, weil sie enttäuscht sind; denn enttäuscht kann man nur werden,

wenn man eine Hoffnung gehabt hat; sie aber haben ja eben nicht gehofft, sie haben ihre Hoffnung eben gleich nur auf das diesseitige Leben beschränkt. Und wenn wir das thun, sagt er, ‚wenn wir solche sind, die nur in diesem Leben auf Christum gehofft haben, dann sind wir elender als alle Menschen'. Warum? Unterscheiden wir uns ja doch durch tausend und tausend unsichtbare, herrliche Güter von ihnen allen. Mögen sie reich sein, wir sind selig; mögen sie Ansehen, Glück, Ehre, Weisheit haben unter den Menschen, wir haben Friede, Freude, Geduld, Freundlichkeit, Sanftmut, Demut, Keuschheit. Wiegen diese Güter nicht alle andern auf? Und mag es dann selbst mit der Auferstehung nichts sein, unsere Hoffnung auf Christus hat uns nicht betrogen; wir haben für die Güter der Welt Besitztümer eingetauscht, die beseligen. Wenn er statt dessen nackt und kahl es ausspricht: elender als alle Menschen sind wir, wenn wir nur in diesem Leben auf Christum gehofft, so drückt er es damit aus, dass die Güter, welche die Christen vor den andern voraushaben, ihm kein genügender Ersatz sind für das, was sie aufgegeben, wenn sie nicht den Übergang bilden zu einer einstigen seligen Zukunft.

Ehe wir indess den Beweis über diesen Sinn und diese Konsequenzen unserer Stelle für gebracht erachten, wollen wir noch ein zweites Wort desselben Kapitels ins Auge fassen, das in noch unzweideutigerer Weise die gleiche Richtung der Gedanken zur Schau trägt und dann auch auf den 19. Vers ein Licht zurückwirft, das die letzten Zweifel an der Richtigkeit unserer Auffassung zu beseitigen geeignet ist. Es ist der Vers 32: ‚*εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν*'. Hier kann von einer blossen Enttäuschung, wie man etwa in V. 19 davon sprechen will, keine Rede sein. Die Ansicht, die man dort herausdeuten möchte, dass aus dem Satz: ‚*ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*' der andere folge, dass auch Jesus nicht auferstanden sei, dass also die Hoffnung, durch ihn ‚Heil und Sündenvergebung' (Lipsius) zu erlangen, als nichtig sich erweise, und dass in dieser getäuschten Hoffnung das Elend liege, was Paulus und seine Glaubensgenossen in einen Jammer ohne gleichen versenke, diese Ansicht kann hier garnicht aufkommen. Denn selbst angenommen, das *τί μοι τὸ ὄφελος* gehe nicht auf einen Lohn, den der Redende von der

Zukunft erwarte, er wolle vielmehr nur sagen, dass er dann den inneren Lohn entbehre, den er jetzt aus dem Bewusstsein schöpfe, für den auferweckten und dadurch als Gottessohn erwiesenen Christus zu streiten, — welche Annahme nach V. 30 f. sicher nicht das richtige trifft; so könnte dennoch das auf den Schluss: ‚dann φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν' durchaus nicht führen. Wäre bei dem ‚wenn Tote nicht auferstehn' immer, wie einige wollen, hinzuzuergänzen ‚und also auch Christus nicht auferstanden ist, und also unser Glaube eitel ist', so könnte das schlechterdings nicht zu dem Schlusse führen: ‚dann lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot'. Es wäre ja damit nur erwiesen, dass höchstens die jetzigen Christen an einen falschen Messias geglaubt hätten; das wäre denn in der That ein bitteres Ende all der seligen Erwartungen und Hoffnungen gewesen, die man an seine baldige Wiederkunft und zwar gerade an diese Person eines gekreuzigten Messias geknüpft hätte; aber das einzige Resultat, was sich daraus ergeben hätte, wäre dies gewesen: nun, so müssen wir denn eines andern warten. Denn dass diese einmalige, wenn auch furchtbarste Enttäuschung den Glauben an die Zukunft eines Messias überhaupt dem Paulus hätte nehmen können, daran kann nicht im mindesten gedacht werden. Diese Erwartung stand so felsenfest, dass das ganze Lebensbewusstsein nicht des Paulus allein, sondern des ganzen jüdischen Volkes sich darauf gründete. Die ἐπαγγελίαι waren da, und οὐχ οἷον ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Rom. 9_6. Also eine völlige Verzweiflung konnte aus der Erkenntnis, dass diesmal die Hoffnung, der Messias sei bereits da, getäuscht sei, niemals folgen, sondern nur der wenn auch äusserst harte Entschluss, abermals aus der Gegenwart in die Zukunft zu schauen. Für Paulus ja auch ungeheure Umwälzungen, die sein ganzes bisheriges Lebenswerk zerstörten; die Einsicht, dass alles, was er auf das Kreuz gebaut, Fehlschlüsse gewesen, dass er zurückkehren müsse zum väterlichen Gesetz, das Kommen des messianischen Reichs anstreben nach alter Weise durch gesetzliche Verdienstthat, ja die Einsicht, dass er an der Auflösung des Gottesgesetzes gearbeitet habe ohne Fug und Recht, als autoritätloser Mensch, κατὰ ἄνθρωπον, und dass er diesen ungeheuren Frevel werde abbüssen müssen durch einen ganzen Lebensrest voll Werken der Busse. Aber alles, was daraus folgt, ist und bleibt das gerade Gegenteil von dem φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀπο-

θνήσκομεν. Zu dieser frivolen Lebensanschauung, die jede sittliche Anstrengung als zwecklos verlacht, konnte die gewonnene Überzeugung, dass der Glaube, Jesus sei der Christ, eitel sei, niemals führen; denn wenn vorher Gottesfurcht, Sehnsucht nach Heiligkeit allein um ihrer selbst willen zur Sittlichkeit getrieben hatten, so waren ja diese Faktoren durch die neue Überzeugung, auch wenn der Verzicht auf eine Totenerweckung sich damit verband, nicht aufgehoben. Es ist also nicht der Sinn des Satzes: ‚wenn unser Glaube an Jesum Christum eitel ist, dann φάγωμεν κτλ.', sondern er enthält wirklich nur das, was er sagt, und was nach der einfachen grammatischen und logischen Auslegung sein Sinn ist: ‚wenn Tote nicht auferweckt werden, dann ist diese jeder Sittlichkeit spottende Moral die einzig richtige.' Und zum Überfluss steht ja auch ihr Motiv nicht nur in einem Bedingungssatz voran, sondern auch noch in einem Kausalsatz hinterher: αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. Weil der Tod über kurz oder lang ja doch uns ereilt, und weil er denn nun ja wirklich ein Ende bedeutet, mit dem alles vorbei ist, darum lasst uns denn jetzt das Leben geniessen, so lange es da ist, lasst nicht in thörichten sittlichen Anstrengungen, Entsagungen und Enthaltsamkeiten die schöne Zeit uns vergeuden, lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Wenn also der Tod ein Ende ist, dann ist die Triebfeder zur Sittlichkeit aufgehoben. Das bedeutet soviel als: die Triebfeder zur Sittlichkeit ist einzig und allein das Bewusstsein, dass der Tod kein Ende ist; erwiese sich dies Bewusstsein als falsch, so wäre die Sittlichkeit zwecklos. Wenn Tote nicht auferstehn, dann lasst uns aufhören, nach dem Guten zu streben; dass heisst, von hinten nach vorn gelesen: wir streben nach dem Guten, weil wir der Überzeugung sind, dass Tote auferstehn; die Erwartung der Auferstehung bildet also die einzige Veranlassung für unsere religiös-sittliche Arbeit.

Freilich mag dabei der Gedanke nahe genug liegen, dass Paulus hier oratorisch verfährt und, um bei seinen auf niedriger Stufe stehenden Lesern möglichst starken Eindruck zu erregen, die Sache auf die Spitze stellt, während sich uns (ich zitiere hier Rückert) aus der Gesamtheit seiner Briefe ein ganz anderes Bild von ihm herausstellt, als aus diesen Worten, und dies ohne Zweifel das einzig richtige. Endlich, dass der Lohn, den er zu fordern, und um desswillen er zu wirken scheint, ja nicht der

Lohn des Genusses ist, sondern der Anschauung dessen, was er liebt, Christi seines Herrn und der innigsten Gemeinschaft mit ihm, der hier die Seele seines Lebens war, und dass ein solches Wünschen, wenn es auch hier in der Form eines Begehrens um Lohn erscheint, doch in sich selber durch und durch sittlich ist. Und allerdings ist wohl, von diesem rein modernen Standpunkt aus gemessen, noch sehr die Frage, ob denn wirklich die Aufhebung jedes Seligkeitsbedürfnisses das höchste Ziel ist, wenn doch dies Seligkeitsbedürfnis sich decken kann mit dem Anstreben nicht nur der eigenen sondern einer das Weltall in Liebe umfassenden inneren Vollendung. Wie gegenüber dem kalten kategorischen Imperativ in seiner feindseligen Übertreibung das Menschenrecht sich verwahrt in dem ironischen Dichterwort:

,Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,

Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin',

so wird auch das Lechzen nach Seligkeit, die doch nicht erraffte Güter für einen Raub achten, sondern in einer durch Hingabe des eigenen Ichs errungenen Gottessohnschaft ihren Gipfel finden will, sich behaupten gegen die eisige Höhe einer philosophischen Ethik, die den Seligkeitstrieb auch in seiner edelsten Form als Eudämonismus brandmarkt. Und wie unendlich tief, wie herrlich und wunderbar das Seligkeitsideal gedacht ist, das dieser paulinische Geist birgt, das werden wir im zweiten Abschnitt noch genugsam zu erörtern haben. Aber eben darum sind auch selbst jene Entschuldigungen, die man für ihn anführt, nicht am Platze. Paulus soll und will nicht entschuldigt werden mit diesem seinem Denken. Er ist kein moderner Mensch; er steht in dem Geist, der seine Zeit erfüllt, und hat ihn erfasst mit einer Kraft, die sein Recht unendlich viel besser macht, als unser eigenes, wenn wir ein Teilchen kantischer Rigorosität überkommen haben und damit unsern Stuhl besteigen wollen, ihn zu richten. Er will so glauben, wie er glaubt; er erachtet es nicht für geringer, um Lohn zu streiten, als ohne Lohn, sondern für höher; denn nach dem, was er aufgenommen aus dem geistigen Schatz seiner Zeit und verarbeitet im eigenen schaffenden Geist, war gerade dieser Lohn in der Gestalt, in der ihn Paulus schaute, das edelste, was er besass. Wir dürfen es nicht ausser Augen lassen, dass er seiner Ansicht nach mit Männern zu thun hat, die sittlichen Kampf kämpfen wollen ohne Hoffnung

auf Lohn, — denn er appelliert ja V. 32 an ihr sittliches Bewusstsein —, und dass er ihnen gerade das ausreden will. Er will, sie sollen hoffen; er sagt ihnen: euer sittliches Arbeiten hat geradezu gar keinen Zweck, wenn ihr nicht hofft. Die Hoffnung ist ihm das höchste, sie enthält das Ideal, dem er zustrebt, für dies Ideal will er auch die anderen erwärmen. Die sittliche Arbeit soll der Weg sein, durch den sie Verständnis gewinnen für dies Ideal; denn er erinnert sie, dass sie durch diese Arbeit unbewusst doch auch einem Lohn zustrebten, denn ohne Lohn zu arbeiten sei doch schlechterdings sinnlos. So schwebt ihm das, was er erwartet, die Auferstehung, die Seligkeitshoffnung so hehr, so unermesslich heilig vor, dass er sie vor allen Dingen, als höchstes, grösstes und bestes, als bewegenden Punkt und treibende Kraft seines ganzen Evangeliums ihnen einflössen will. Unheilig ist ihm, wer diese Hoffnung nicht teilt; ob die Gegner auch sonst ganz brauchbare, ehrbare Männer sind, diese Hoffnung müssen sie haben, sonst ist ihre Sittlichkeit nichts wert, sonst haben sie das köstlichste nicht, was sie haben sollen. So zeigt sich, wie hoch ihm das steht, was man an ihm entschuldigen zu müssen glaubt [1]).

Es muss freilich erst auch noch das gezeigt werden, dass auch jene Aufstellung nicht zutrifft, es stelle sich aus der Gesamtheit der Briefe des Paulus ein ganz anderes Bild von ihm heraus.

---

[1]) Wie kann Schmiedel (a. a. O. S. 165) über diese Thatsache durch die flüchtige Bemerkung sich hinwegsetzen: ‚Für Naturen von geringer Tiefe ist sie (diese Konsequenz) in der That schlagend; P. selbst hätte sie sicher ebensowenig befolgt wie Spinoza, Schleiermacher oder Biedermann. S. 9_{16} und zu 15_{19}‘. Die beiden zitierten Stellen thun zur Sache garnichts, da 9_{16} dieselbe Anschauung, wie hier als stillschweigende und 9_{23} auch ausgesprochene Voraussetzung im Hintergrunde weilt (s. u. z. d. St.), 15_{19} aber, wie besprochen, das Gegenteil beweist. Die Sache ist doch die, dass die Leser des Paulus diese Konsequenz nicht gezogen haben, er aber ihnen sagt, dass sie folgerichtig dieselbe ziehn müssten, also seinerseits für jene Voraussetzung diese Konsequenz als notwendig und schlagend hinstellt. Der Grund liegt eben darin, dass Spinoza, Schleiermacher und Biedermann nicht vor 2 Jahrtausenden lebten, nicht Paulus waren. Was er gedacht und gethan haben würde, wenn er nicht Sohn seiner Zeit, seines Volks und seines Standes gewesen wäre, ist eine müssige Reflexion. Man soll vielmehr durch ihn seine Zeit und sein Volk verstehen lernen und zur Beurteilung seiner selbst auf das Ewige sehen, das er in ihnen neu geschaffen.

Da wir in denselben vielmehr durchweg nur eine Bestätigung dessen finden, was er als Princip in den beiden besprochenen Versen aufgestellt hat, so wollen wir sie der Reihe nach durchgehn und dabei nicht die äusserliche oder durch dogmatische Gründe beeinflusste Reihenfolge des N. T., sondern die chronologische der Abfassungszeiten beobachten, da diese immer von Wichtigkeit bleiben wird, solange ein gewisses Werden und Wachsen auch des Paulinismus in seinem Urheber anzunehmen ist. Die Gefangenschaftsbriefe, weil noch zu sehr umstritten, wollen wir als Quellen nicht benutzen, sondern nur zu Parallelen heranziehn. Die Pastoralbriefe und den zweiten Thessalonicherbrief gedenke ich ganz aus dem Spiel zu lassen. Für die fünf andern wird sich dann die Reihenfolge I. Thessalonicher, I. Korinther, II. Korinther, Römer, Galater von selbst ergeben.

(2. I. Thessalonicher). Im Thessalonicherbrief wird gleich im ersten Kapitel in zwei knappen Worten dargelegt, worin bei der Bekehrung der Thessalonicher Paulus das wesentliche, ihre neue Religion bildende Moment erblicken will. Er sagt 1_9 f.: ‚αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Diese zwei Stücke sind es also, in denen sich ihre Abkehr von den Götzen, ihr neues Christentum kundthut: in der Verehrung des einen wahren Gottes und in der Erwartung des Gottessohns aus den Himmeln, und zwar Jesu, der sie vor dem kommenden Zorn erhalten soll. Koch (Der erste Brief des Ap. Paulus an die Thessalonicher, S. 121) sagt mit recht: ‚In beidem ist ein kurzer Begriff der wichtigsten theoretisch-praktischen Sätze des Christentums enthalten‘. Es ist das, was in diesen beiden Versen genannt wird, der kurzgefasste Inhalt der πίστις, die Paulus in den Gläubigen wissen will. Denn da er in V. 8 sagte, dass ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, und dies nun näher erläutert in den Worten αὐτοὶ γὰρ κτλ., so geben V. 9. 10 die Ausführung dessen, was er mit πίστις bezeichnet hat. Da es eine Gemeinde von früheren Heiden war, so bestand die πίστις, die sie anzunehmen hatten, einmal in der Bekehrung zu dem lebendigen, wahrhaften Gott und sodann in der Erwartung Jesu als des Messias aus den Wolken des

Himmels. Es deckt sich diese Bestimmung über den Mittelpunkt des paulinischen Evangeliums mit dem, was wir nach unsern geschichtlichen Erwägungen als wahrscheinlich voraussetzen und erwarten mussten. Er predigt nicht eine neue Ethik, sondern er predigt den Messias, eine Gestalt der eschatologischen Welt. Der Kardinalpunkt ist, dass dessen Ankunft und zwar in der Person Jesu für die Erwartung der Leser aufgehe. Gerade dass sie nach seinem eigenen Glauben so dicht bevorsteht, ist ja der Sporn für sein eifriges Jagen, in dieser schon so arg verkürzten Zeit noch möglichst viele für das Gottesreich zu retten. Da er nun ausgezogen ist, um den Christus zu verkündigen, muss er in seinen heidnischen Hörern zuerst eine Christusidee wachrufen, das Bedürfnis nach einem solchen, die Begriffe von seiner Thätigkeit in ihnen erwecken. Blieb er in den dafür überlieferten Begriffskreisen, so hatte er das bevorstehende Endgericht den Zuhörern zu malen und den Messias als eine Person einzuführen, deren Hülfe und Gnade jedermann unentbehrlich sei, um aus diesem Endgericht unversehrt hervorzugehn. Vers 10 sagt, dass er in der That so verfahren ist. Die Funktion, in der Jesus der Messias dort auftritt, und die den Thessalonichern also von vornherein vertraulich gemacht ist, da sie die Götzen verlassen haben, um ihn als solchen zu erwarten, ist die des Erretters vor dem kommenden Zorn. Es wird daraus sichtbar, dass der Apostel zuerst das Kommen des Zorns ihnen zur Überzeugung gemacht, d. h. als ersten Einsatz und Beginn seiner Verkündigung eschatologische Vorstellungen in ihnen hervorgerufen hat, aufgrund deren dann der Messias als wichtigste Person dieses Aktes und Jesus als Träger dieser Rolle eingeführt worden ist. Die Übereinstimmung mit der Art der paulinischen Verkündigung, wie sie Apg. $17_{30.31}$ dargestellt wird, ist genau. Nicht Begriffe von Sünde und Schuld, von Willensknechtschaft und Willensfreiheit bilden den Gedankengang, den er vor allen Dingen in denen wachrufen will, an die er mit seiner Heilsbotschaft herantritt, sondern die Anschauung des einen, lebendigen, unsichtbaren, geistigen Gottes einerseits und den eschatologischen Gedanken mit dem Messias als seinem Zentrum anderseits pflanzt er als Mark- und Merksteine vor ihnen auf. Und sie bilden nicht nur die äusseren Anknüpfungspunkte, durch die er nun den Anlass nimmt zu dem, worauf es ihm eigentlich ankommt, zu den sittlichen und religiösen Beeinflussungen und

Umwandlungen der Menschenseelen; sondern sie bleiben für die ganze Zukunft, auch für die schriftliche Belehrung im schon erreichten Christenstande der Grund der Lehre, der haltende und leitende Gesichtspunkt. Der Zustand, in den als neuen und dauernden die Christen versetzt sind, ist der des *δουλεύειν τῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ θεῷ* und des *ἀναμένειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν.*

Dieser Grundakkord, der einmal angeschlagen, bestimmt für den ganzen weiteren Brief, für Ermahnung und Lehre die Tonart. Er weckt thatsächlich die Sittlichkeit, die bezeigt werden soll, ausgesprochenermassen auf, um jenes Ziel, die Errettung von der *ὀργή*, erreicht werden zu lassen. Eben aus dem Grunde, weil sie auf die Parusie des Messias warten (*αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* 2_1), wird ihnen das Gebahren der Apostel bei ihrer ersten Anwesenheit noch einmal vor Augen geführt 2_{2-12}, das durchaus den Zweck gehabt, ihnen ein Muster zu sein, wie man wandeln müsse, um würdig zu sein dessen, durch den man zu seiner *βασιλεία* und *δόξα* berufen sei; wie es V. 12 ausdrückt: ‚*μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.*‘ Als Motiv für ihren gottgefälligen Wandel, den sie pflegen sollen, wird die *βασιλεία* und *δόξα* eingeführt, zu der sie berufen sind. Denn wenn als die Richtschnur für den Wandel angegeben wird, dass er würdig sein soll dessen, der zu diesen beiden Dingen berufen hat, so ist damit angegeben, dass der Wert der durch diese Berufung dargebotenen Gaben der Massstab sein soll für die Mühe, die auf einen gottwohlgefälligen Wandel aufzubieten sei. Und wenn er dann fortfährt, dass er ‚deswegen‘, *διὰ τοῦτο* danke dafür, dass dieser Wandel nun thatsächlich dem entspricht, als ein gottgewirkter sich erweise und diese letztere Behauptung stützt durch Erinnerung an die von ihnen treu bestandenen Leiden 2_{13-16}, so reiht dies *διὰ τοῦτο* diesen ganzen Passus unter den Gesichtspunkt des unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedankens und giebt an, dass der Apostel deswegen über ihre Ausdauer sich freue, weil sie dadurch thatsächlich der *βασιλεία* und *δόξα*, zu der sie berufen sind, würdig werden. — Wie sehr ihm beständig dieser Zweck, dies Ziel vor dem Auge steht, um dessentwillen er seine Arbeit an den Gemeinden betreibt, wird auch deutlich durch das *γὰρ*, mit welchem eine dritte sehr nachdrückliche Hinweisung auf die für alles Bemühen den Lohn

bringende Parusie Jesu in V. 19 in Beziehung gesetzt wird zu den voraufgegangenen Äusserungen. Es heisst dort: ,τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ.' Das γὰρ giebt nach einigen Exegeten den Grund an für das ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς aus dem vorhergehenden Verse, sodass als Sinn herauskäme: ,Ich fühlte eine grosse Sehnsucht, euch wiederzusehen, weil ich euch (deswegen) so sehr achte und liebe, weil ich in Beziehung auf euch eine so grosse und erfreuliche Hoffnung auf die Zukunft habe.' Dann wäre also ausgesprochen, dass seine Sehnsucht nach den Thessalonichern, seine Liebe zu ihnen, sein Wunsch, sie wiederzusehen und zu stärken, darin seinen Grund finde, dass er hofft, dereinst bei der Parusie sie als Gegenstand seines Ruhmes vorführen und dadurch seinen eigenen Lohn erhöhen, seinen στέφανος τῆς καυχήσεως glänzender machen zu können. Ist dies der Sinn, so lässt sich daraus ersehen, wie thatsächlich die eschatologische Hoffnung der stille Begleiter ist, der als Quelle immer neuer Kraft ihn spornt und treibt, die Mühen für die Verbreitung des Evangeliums zu tragen. Sein eigenes Interesse ist bei seinem Werk nicht unbeteiligt. In dem Masse, wie er sich selbst dargiebt, um anderen das Heil zu erwerben, in dem Masse wächst sein Guthaben im Himmel, und je grösser die Schaar der Gläubigen ist, die bei der Parusie, durch ihn gewonnen, ihn umringen werden, um so heller wird der Kranz seiner δόξα erstrahlen. In der Weise aber, wie er das den Thessalonichern ausspricht, liegt gleichzeitig beschlossen, dass ihm das nicht etwa als geringes erscheint, um dieses Lohnes, dieser δόξα willen zu streiten, sondern dass er vielmehr auch sie ermuntern möchte, um desselben erhofften Lohnes willen alles zu thun und zu beginnen. Wie er ihnen sagt: ,Ich liebe euch, denn durch euren kräftigen Glauben wächst meine δόξα bei der Parusie Jesu, und an ihr liegt mir alles', so mögen sie auch sich entnehmen, dass dies das Ziel ist, nach dem alle menschlichen und irdischen Zwecke und Thaten eingerichtet werden sollen. — Derselbe Sinn kommt heraus, wenn man das γάρ, was mir freilich näher zu liegen scheint, als Begründung für die unmittelbar vorangehende Aussage fassen will, dass der Satan es gewesen sei, der ihn am Kommen behindert habe. Denn wenn die folgenden Verse eine Begründung seiner Sehnsucht nach den Thessalonichern enthalten sollten, so

würden sie doch wohl unmittelbar hinter ἐπιθυμίᾳ V. 17 ihren Platz haben müssen, und V. 18 mit dem Ausgang καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς den Schluss der ganzen Reihe gebildet haben, gleichzeitig die logische Vorbereitung enthaltend auf 2_1 mit seinem διότι. Die Begründung für das ἠθελήσαμεν scheint es deswegen nicht wohl bieten zu können, weil diese ja vielmehr, wie das διότι von V. 18 sagt, in der ἐπιθυμία V. 17 zu suchen ist; und für diese wiederum V. 19f. als nachträgliche Motivierung ansehen zu wollen, geht nicht, weil ja aus ihr inzwischen schon eine Folgerung in V. 18 gezogen ist, die Sehnsucht also als an sich völlig natürlich und aus der langen ‚Verwaisung' V. 17 hinlänglich erklärt angenommen ist. So empfiehlt sich doch wohl am meisten, das γάρ anzusehn als die Einleitung der Gründe, welche für die unmittelbar vorher geäusserte Meinung angeführt werden, dass nämlich der Satan es gewesen sei, der ihn an seinem Vorhaben verhindert habe. Dann wäre der Sinn so: ‚Wir wollten zu euch kommen, der Satan aber verhinderte uns, und zwar weil unter andern vor allem auch ihr meine Hoffnung, meine Freude und meinen Ruhmeskranz bildet für den Tag der Parusie', und dem Satan eben daran liegt, den Paulus und seine Begleiter dieses Ruhmeskranzes zu berauben und seine δόξα zu vermindern. Vgl. 3_5: ‚μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν'. Dass nämlich der Satan im allgemeinen durchaus die Überlistung der Erben der βασιλεία im Sinne hat und standhaft verfolgt, ist ihm ja recht wohl bekannt, cf. II. Kor. 2_{11}. I. Kor. 10_{10}f.; und dass auf sie, die Apostel, ganz besonders die Blicke wie der Menschenwelt, so auch der Engel gerichtet sind I. Kor. 4_9, zu denen wie alle ἄρχοντες, auch der Satan, der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, mit seiner ganzen Dämonenschaar gehört (s. u. Abschn. II, 2), ist ihm klar und, wie Everling (Angelologie und Dämonologie des Paulus, S. 15) nachzuweisen versucht, ‚eine bedeutungsvolle Gewissheit'. E. hätte zur Unterstützung seiner Position auch diese Stelle hinzuziehen können, wo der Apostel sich klar ist darüber, dass er nicht gegnerlos um den Ruhmeskranz ficht, der seines Strebens Ziel ist; dass der Satan, wie er mit Recht in ihm einen seiner streitbarsten Feinde erblickt, auch seinerseits mit Listen genug sein Volk zu hindern, seine ἐλπίς, χαρά und δόξα zu schmälern sucht, indem er sich bemüht, es ihm unmöglich zu machen, dass er die ruhmbringenden Früchte seiner Arbeit sich erhalte und

vermehre. — Ob man nun aber diese, durch die Stellung des γάρ hinter dem ἐνέκοψεν ὁ σατανᾶς m. E. näher liegende Auffassung der Stelle akzeptiert oder bei der hergebrachten Auslegung verbleibt, es ist deutlich, dass das Ziel, um dessentwillen Paulus arbeitet, nicht in den Grenzen des Erdenlebens und der hier zu erreichenden Resultate sich hält, sondern dass ihm mit vollem Bewusstsein nicht nur für die andern, sondern auch für sich selbst eine Krone vorschwebt, deren Erreichung er der Art und dem Zeitpunkt nach auf grund seiner eschatologischen Vorstellungen festsetzt. Wenn er neue Gemeinden gewinnt, so liebt er sie und freut sich ihrer von Herzen, weil sie seiner Hoffnung auf herrlichen Lohn an der Parusie neue Rechte geben, weil sie zu neuen strahlenden Zweigen werden in seiner Ruhmeskrone; wenn Hemmungen in seiner Arbeit sich zeigen, so erblickt er darin die listigen Mittel des Satan, dessen Begehren es ist, ihn seines zukünftigen Kranzes zu berauben. Es zeigt solch eine flüchtige Äusserung vor allen Dingeu dies, dass das nicht bedeutungslose Anhängsel sind in seinem Innenleben, sondern dass er sein Lebenswerk unter diesem Gesichtspunkt sieht.

Immer wieder klingt dieser Ton durch. Er bittet Gott, dass er des Satans List brechen, dass er selbst ihm die Wege ebenen möge, die ihn zu den ersehnten Lesern seines Briefes führen sollen; unterdessen aber, bis er und sein Silvanus die Arbeit an ihnen wiederaufnehmen könne, möge der Herr selbst sie zunehmen lassen in herzlicher Liebe. Und der Zweck? — liegt nicht blos in der Sache selbst, sondern εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ‘, 3_{13}. Dass sie bei der Parusie bestehen, dass sie dann in untadliger Heiligkeit erfunden werden, das ist der treibende Grund, der sie bewegen soll, sich zu lieben und in der Liebe untereinander zu arbeiten an ihren Herzen. Wie er selbst, so sollen auch sie allezeit diesen grossen Gerichtstag mit seiner Strafe und seinem Lohn sich vor Augen halten und ihn zum Ziel nehmen, nach dem gejagt, zur Richtschnur, nach der das Leben eingerichtet werde. Er giebt noch einmal die Gesichtspunkte an, die dafür inbetracht kommen — vor allen Dingen Bruderliebe und Reinigkeit auf dem geschlechtlichen Gebiet. Und um ja nicht aus dem Gedächtnis kommen zu lassen, dass das nicht zwecklose Mühe sein soll, dass es um bestimmte Ziele sich handelt, die es dadurch zu erreichen gilt,

hält er ihnen noch einmal vor 4 6: ‚διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν καὶ διεμαρτυράμεθα‘. Auch hier ist die eschatologische Erwartung Motiv zur Sittlichkeit. Deswegen sollen sie Unkeuschheit und Eigennützigkeit meiden, weil der Herr als Rächer auftreten wird für alle diese Laster. Gewiss ist die Bemerkung hier am Platz, dass er dies als einen wesentlichen Nachdruck seiner Mahnung hinzufügt, weil die Heiden gerade im Punkt der Keuschheitsfragen so ausserordentlich lax zu denken gewohnt waren, und es ohne Frage starker Hebel bedurfte, um in diesen Anschauungen einen dauernden Umschwung eintreten zu lassen. Allein erstens bestätigt das ja nur dies, worauf es uns ankommt, dass die Eschatologie einen so ungemein wichtigen Faktor in der paulinischen Heilsverkündigung einnimmt. Bei den Thessalonichern war es nicht anders, als bei den übrigen Gemeinden des Paulus; mussten bei ihnen die Mittel des Schreckens und der Lockung angewandt werden, um sittliche Wandlungen eintreten zu lassen, so war das bei allen andern gerade so nötig; denn heidnische Elemente waren eben doch überall in Mehrheit oder in Minderheit vorhanden. Bedurfte es ihnen gegenüber zur Erziehung sittlich strengerer Anschauungen des Hinweises auf das Endgericht, so war das bei allen seinen Gemeinden gleichmässig der Fall, und es ergiebt sich wieder, was wir vorhin schon fanden, dass seine Heilsverkündigung thatsächlich den Weg einschlug, den seine athenische Rede in der Apg. kennzeichnet: ein Endgericht ist nahe, der Richter schon eingesetzt, deshalb ändert eure Sitten. Wie das προείπαμεν καὶ διεμαρτυράμεθα ja auch einen interessanten Blick thun lässt in seine vor dem Brief liegende Thätigkeit, die der Begründung der Gemeinde, bei welcher er also gleichfalls seine eschatologischen Überzeugungen ihnen nicht vorenthalten, ja, da das ἓν διὰ δυοῖν die Nachdrücklichkeit gerade dieses Punktes seiner Verkündigung bezeichnet, mit besonderer Wichtigkeit seinen übrigen Ermahnungen und Weisungen zugrunde gelegt hat. Sodann ist das nicht etwa nur ein Mittel pädagogischer Weisheit, wonach er die Kinder mit Lohn und Strafe lockt und schreckt, bis sie reif geworden sein werden zur Freiheit interesseloser Sittlichkeit; sondern, wie die vorangegangenen Erörterungen zeigen, ihm selbst ist diese Erwartung der Trieb, an ihrer sittlichen Umwandlung zu arbeiten. Auch er setzt gerade deswegen seine Kraft und sein Leben für sie ein, weil er die

παρουσία τοῦ κυρίου bevorstehend weiss, und es darauf ankommt, dass die *καρδίαι* der Menschen an diesem Zeitpunkt sich *ἄμεμπτοι* erweisen. Endlich ist ja schon gezeigt worden, dass er selbst für seine eigene Person dies Motiv für sein Ringen und Streben sich vor Augen hält, dass auch ihm vor allen Dingen der *στέφανος τῆς καυχήσεως* winkt, für den es sich schon verlohnt, zu arbeiten und zu streiten. — Bis an den Schluss des Briefes bleibt dieser Gesichtspunkt der leitende. Noch wird über die Formen der letzten Dinge gesprochen, nach dem Zeitpunkt ihres Eintritts gefragt, um alsbald wieder die Folgerung daran zu knüpfen 5 6: ‚*ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν*‘. Und auch die letzten Ermahnungen, die er daran noch reiht, finden ihren Schluss wiederum in dem Gebet, das des ganzen Briefes Inhalt besiegelt 5 23. ‚*Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη*‘. So ist es der Grundgedanke, der durch dies Monument paulinischen Evangeliums hindurchgeht, dass die *σωτηρία* bei der Parusie geschaffen werden soll durch ein Leben der Nüchternheit und des Wachens, *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*. Und es ergiebt sich als die Grundlage, in deren Gefolge religiöse Ethik erst auftritt, die Eschatologie.

Man kann nun diesem Brief gegenüber geltend machen, dass er das früheste Denkmal ist, das wir an paulinischer schriftlicher Hinterlassenschaft besitzen. Im Lauf der Jahre sei der Wein seines Geistes, je weiter er den gährenden Zeiten der Entstehung seines Christentums entrückt, milder und edler geworden. Sonderlich seien auch gerade die verkehrten oder bedrängten Gedanken der Thessalonicher, die nun einmal den eschatologischen Teil seiner Predigt mit ganz besonderer Lebendigkeit erfasst, die Ursache gewesen, weshalb auch ihm jetzt bei der Abfassung seines tröstenden und mahnenden Sendschreibens der Geist hauptsächlich über dem Denken an die Zukunft verweilt habe. Diese Erwägungen fallen schon fort, wenn wir den Blick den beiden Korintherbriefen zuwenden.

(3. I. Korinther.) Die Veranlassung des ersten Korintherbriefs, — den wir nun einmal, da eine durchgreifende Quellenscheidung desselben, trotz der verdienstvollen Arbeiten namentlich von Holsten, noch nicht gethätigt ist, als im wesentlichen ein-

heitlich voraussetzen müssen — bedingt es, dass das Zentrum des paulinischen Evangeliums nicht so wie im Thessalonicherbrief den Gegenstand der Erörterung bildet. Es handelt sich nicht, wie dort, um eine allgemeine Stärkung der Leser im Glauben, um eine Art Rekapitulation dessen, was bei Begründung der Gemeinde den Inhalt der Heilsverkündigung ausgemacht hatte. Dazu war der Apostel zu lange in der Mitte dieser Gemeinde gewesen, sie hatten zu lange und zu sicher eingeprägt bekommen, um was es sich hier handle, als dass es einer schriftlichen Wiederholung dessen bedurft hätte. Sonderfragen haben den Brief veranlasst und bilden seinen Stoff, — das Verhältnis des Christentums zur heidnisch-philosophischen Weisheit einerseits, die Parteiungen und einzelne sittliche Missstände anderseits. Dennoch klingt an vielen Orten in beiläufiger Berührung hindurch, dass sich der Mittelpunkt seines Glaubenslebens seit Abfassung des Thessalonicherbriefs in keiner Weise verschoben hat, dass er auch jetzt noch seine Arbeit ansieht als eine die Parusie Christi vorbereitende, und dass des ganzen Christenlebens Sinn und Zweck in seinen Augen der ist, dieser Parusie mit der Zuversicht auf Rettung entgegengehn zu können. Hinsichtlich der Äusserungen, die er den Leugnern der Auferstehung entgegenhält, haben wir das schon gezeigt; wir wollen jetzt eine Reihe anderer Stellen zur Sprache bringen, wo dieselbe verborgene Grundlage seines Innenlebens an die Oberfläche tritt.

Gleich in der ersten Danksagung geschieht das, die das Sendschreiben einleitet. Er dankt Gott jederzeit, dass die Korinther durch Christi Gnade so reich geworden sind ‚ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι, ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν‘, 1 5—9. Die reiche Erkenntnis, die durch die Befestigung des Zeugnisses vom Messias in ihnen hervorgerufen worden, hat die Folge gehabt, dass die Korinther keiner Gnadengabe ermangeln, indem sie die Erscheinung des Messias Jesu erwarten. Damit ist der ganze Christenstand in die Beleuchtung gerückt, dass er sei ein beständiges Erwarten der Parusie. Jeder Reichtum der Erkenntnis hat insofern Wert, als er zur Befestigung dieser Er-

wartung dient. Und das wesentliche an der Freude Pauli über diesen ihren Reichtum ist, dass er daraus die Gewissheit entnehmen zu können meint, der Herr werde sie auch fest erhalten bis ans Ende, dass sie unanklagbar seien an der ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es ist diese Bemerkung im Eingang des Briefes deshalb so wichtig, weil der Verfasser damit den Gesichtspunkt angiebt, unter dem alle seine Ausstellungen, Mahnungen und Warnungen, die er nun zu geben sich anschickt, zu betrachten seien. Wenn die Thätigkeit, die Christus mit seinem heiligen Geist für die Zukunft an der Gemeinde ausüben will, die sein wird, dass er sie befestige zu Unanklagbaren an seinem Gerichtstag, so werden alle die Mängel, die es im weiteren Verlauf zu rügen und zu bessern giebt, deswegen abzustellen sein, weil sie zu Anklagepunkten an jenem Gerichtstag werden könnten. Die Annahme des Christentums, die Vereinigung unter diesen Herrn und die sittliche Arbeit, die es nun in seinem Dienste zu leisten gilt, sind damit wiederum unter den Gesichtspunkt gestellt, dass sie Vorbereitungen seien für das Endgericht, Mittel, aus diesem Gericht ungefährdet, unversehrt, unanklagbar hervorzugehen. Und ebenso ist der hauptsächliche Inhalt der christlichen Erkenntnis in das feste Bewusstsein verlegt, dass Jesus der Messias ἐν ἀποκαλύψει in Erscheinung treten werden. Denn wenn er das ἐπλουτίσθητε ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἐν πάσῃ γνώσει erläutert durch die Worte καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι . . . . ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν κτλ., so besagt dieses καθὼς soviel als: das kann ich sagen, da ja das Zeugnis vom Messias so fest geworden ist, dass ihr keiner Gnadengabe ermangelt in der beständigen Erwartung seiner Wiederkunft. Das heisst: diese beständige Erwartung der Parusie, die euch die Gnadengaben vermittelt, enthält in der Summa alle Erkenntnis, an der ein Mensch reich werden kann; und da ihr jene besitzt, so habt ihr auch von dieser alle Schätze zu eigen. Und der Grund der Ablehnung der heidnischen Weisheit, die nachher den Gegenstand seiner Erörterungen bilden soll, ist darum schon hier in der Bemerkung beschlossen, dass eben die eschatologische Hoffnung das Wesentliche des Christenlebens ausmacht, und dass darum Erkenntnisse, die ihr keine Nahrung geben, wertlos sind. Die Weisheit dagegen, welche aus der Befestigung des Zeugnisses von Christo und der dadurch hervorgerufenen Erwartung seiner

Parusie entspringt, ist deswegen so wertvoll und ein Gegenstand des paulinischen Dankes, weil sie das beste Mittel darbietet, unanklagbar in die Parusie hineinzugehen. Denn durch das *καί* vor *βεβαιώσει* wird dieses dem vorhergehenden koordiniert, und dem *βεβαιώσει* der Sinn gegeben: das, was ihr jetzt seid, werdet ihr auch fest bleiben; wodurch besagt wird, dass das ‚reich sein an jeder Erkenntnis und Gnadengabe in der Erwartung der Parusie‘ mit dem ‚unanklagbar sein‘ sich deckt. Und die Festhaltung der richtigen Erkenntnisquelle, die Vermeidung der unrichtigen und getrübten gewinnt dadurch eine hohe Wichtigkeit. Wenn die Aufmerksamkeit von dem *ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου* zu andern Dingen abgelenkt, und fremde Quellen des Wissens und Erkennens aufgesucht werden, so kann das die Gläubigen zum Verlust ihrer Eigenschaft als *ἀνέγκλητοι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου* führen. Dem ganzen Brief also, den Abmahnungen von sittlichen Schäden wie den Warnungen vor heidnisch-philosophischer Erkenntnis ist als Leitmotiv voraufgeschickt die Erinnerung, dass es sich in allen Dingen darum handle, die Unanklagbarkeit für den kommenden Gerichtstag zu bewahren. Und wenn nun die folgenden Kapitel sich auch mit gegenwärtigen Dingen befassen, so ist doch durch diesen Eingang der eschatologische Hintergrund wieder vollständig aufgerichtet, und dem Gedächtnis es eingeprägt, dass diese Dinge alle nur Wege sind zum Ziel, dass der tiefer gerichtete Blick über alle Formen der Gegenwart allezeit hinaussehe in die Zukunft, deren sich zu vergewissern die erste und letzte Aufgabe bleibt. Noch giebt den nachdrücklichen Abschluss des Gedankens der Vers, in den er ausläuft, ehe der Verfasser sich den Sonderfragen zuwendet: ‚*πιστὸς ὁ θεὸς, δι᾽ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*‘. Denn wenn hinter dem Verse, der von der festen Bewahrung bis ans Ende sprach, die treue Zuverlässigkeit Gottes angerufen wird, der ja doch zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen habe, so hat das nach dem Zusammenhange den Zweck, zu zeigen, dass seine Hoffnung auf jene Befestigung nicht willkürlich sei, sondern in dieser Treue Gottes, der sie einmal berufen habe, ihren Rückhalt finde. Dann wird aber wiederum der Inhalt von V. 9 mit demjenigen von V. 8 auf die Stufe der Identität gestellt. Wenn die *κλῆσις εἰς κοινωνίαν κτλ.* der Grund ist, weshalb Gott sie fest bewahren werde zu Unanklagbaren am Gerichtstag, so folgt, dass die Ent-

scheidung am Gerichtstag erst als die letzte Erfüllung der Berufung und Mitteilung dessen, wozu berufen ist, angesehen wird, dass also unter der *κοινωνία Ἰησοῦ*, wozu sie berufen sind, im wesentlichen die Anteilnahme an allen Jesu gehörigen Gütern, seinem Reich u. s. w., mit einem Wort an dem verstanden werden soll, über dessen Verlust oder Gewinn der Gerichtstag entscheiden wird, je nachdem die zu richtenden sich als anklagbar oder unanklagbar herausstellen. Mit sachgemässer Abrundung dessen, was er in den vorangegangenen Versen als sein Grundgefühl beim Betrachten des Zustandes der Korinther ausgesprochen hat, weist er durch die Erinnerung an das Ziel, das schon durch die Berufung der Christen ins Auge gefasst worden, in die eschatologische Zukunft.

Dazu stimmt die Bezeichnung, mit welcher er V. 18 die beiden grossen Hälften, in welche die Menschheit zerfällt, klassifiziert. ‚*ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν.* Bei der Stellungnahme zum Evangelium zeigt es sich, welchem Ziel die Lebensläufe der einzelnen Menschen entgegenrollen. Die einen sind *ἀπολλύμενοι*, solche, die im Untergang, die andern *σωζόμενοι*, solche, die in der Rettung begriffen sind. Heinrici merkt S. 93 an: ‚Zu *ἀπολλύμενοι* und *σωζόμενοι* bemerkt treffend Theodoret: *ἀπὸ τοῦ τέλους τὰς προσηγορίας τιθείς*‘. Auch uns scheint diese Notiz der Kirchenvaters, — wie denn diese Interpreten in ihrer lebendigen Teilnahme an Sprache und Sprachgeist des N.T. immer höchst beachtenswert sind — durchaus zutreffend. Nur möchten wir dieselbe nicht so verstanden wissen, als wolle Theodoret damit sagen, es hätten eigentlich die Partizipia Futuri hingehört, denn er spreche von Dingen als gegenwärtigen, die thatsächlich erst am Ende eintreten; sondern vielmehr so, dass Paulus bei der Wahl dieser Bezeichnung das Ende ins Auge gefasst habe, dem die Menschen entgegengehn und darum die einen als solche bezeichnet habe, die im untergehn, die andern als solche, die im gerettetwerden begriffen sind. Wir werden u. zu II. Kor. 2_{15}. 4_{3}, wo diese Partizipia wiederkehren, darauf zurückkommen müssen. Von Ewigkeit her so verordnet, gehen die einen ihr Leben hindurch der Vernichtung, die andern der Erhaltung entgegen; das Leben in seinem gegenwärtigen Bestand gilt nichts, eben weil es keinen Bestand hat; ist es nicht mitversehen zur Errettung, so ist es nichts anders

als ein beständiger Verfall, ein ἀπόλλυσθαι. Nach dieser Zukunft, deren Gestalt seit Urzeiten vorversehen ist, richtet sich die Wirkung der Heilsanstalten. Denn nicht dadurch, dass das Wort Gottes so oder so aufgenommen wird, hat es die Wirkung, dass der Mensch gerettet oder vernichtet werde, sondern umgekehrt: wenn ein Mensch zu den ἀπολλύμενοι gehört, zu denen, die unabänderlich der Vernichtung entgegengehn, so hat dies die Wirkung, dass ihm der λόγος τοῦ σταυροῦ eine μωρία ist, und wenn er zu den σωζόμενοι gehört, zu denen, die nach derselben Vorzeichnung ihr Leben hindurch solche sind, deren Dasein in einer beständigen und sicher sich vollziehenden Errettung besteht, so hat dies die Wirkung, dass ihm der λόγος τοῦ σταυροῦ eine δύναμις θεοῦ ist. Das Zukunftsbild steht fest und unabänderlich da, nach ihm gestaltet sich die Gegenwart, die ja aus lauter vorübergehenden und vergänglichen Stadien sich zusammensetzt; die Heilsanstalten haben nicht die Kraft, daran irgend etwas zu ändern, das Geschick der ἀπολλύμενοι aufzuhalten, sondern sie sind nur die Mittel, durch welche jenes feststehende Zukunftsbild natürlich und notwendig herbeigeführt wird; sodass sie bei den ἀπολλύμενοι vielmehr dazu dienen müssen, ihre ἀπώλεια völlig zu sichern, indem ihnen der λόγος τοῦ σταυροῦ, der den σωζόμενοι eine Gotteskraft wird, die zur σωτηρία verhilft, eine μωρία ist, die sie zur völligen Verstockung veranlasst. Nach diesem vor ewiger Zeit erschaffenen unabänderlichen Zukunftsbild, zu dem die Gegenwart nur die Mittel liefern muss, zeigt sich für den, der hinter den Worten eines Mannes seine Seele sucht, wie wenig diese Gegenwart an sich Wert und Bedeutung für Paulus hat, wie sie ihm nur ein vergängliches Gleichnis ist zukünftiger Ereignisse, wie sein Blick mit Dauer nur auf die Zukunft fest gerichtet ist, der alles, was hier sich ereignet, sowohl die Heilsanstalten wie deren Hemmungen, entgegenströmt, rastlos, unaufhaltsam, unweigerlich, ἕως τέλους.

Noch ist der Begriff des σώζεσθαι zu betonen. Er beweist wieder, wie unrichtig die Heinrici'sche Überlegung war (s. o. S. 17 Anm.), dass der Christ im paulinischen Sinne ‚allzeit auf Gnade' hofft ‚und nicht auf Lohn'. Wenn nämlich die Christgläubigen im allgemeinen zusammengefasst werden als σωζόμενοι, so ist dies σώζεσθαι nicht blos ein begnadigtwerden, ein wiederaufgenommenwerden in das göttliche Wohlgefallen, ein versöhntwerden, oder wie man es sonst deuten mag, sondern schon der

Gegensatz zu ἀπόλλυσθαι zeigt, dass es sich um etwas konkreteres, greifbareres handelt, wozu er hier das Christengeschick zusammenfasst. Wie jenes ein wirkliches Vernichtetwerden bezeichnet, das an sich noch nicht einmal eine Pein in sich schliesst, sondern nur von einer Verzehrung der Existenz spricht, so dieses als sein Gegensatz ein Gerettetwerden vor dieser Vernichtung, das heisst also im allgemeinen nur eine Erhaltung des Lebens. Wie es auch durchaus zu II. Kor. 2_{15} stimmt, wo die ὀσμή den σωζόμενοι dient εἰς ζωήν, den ἀπολλύμενοι aber εἰς θάνατον. So auch Weiss, Bibl. Theol. S. 370: ‚diese Errettung eine Errettung vom göttlichen Zorn, vom Tode oder vom ewigen Verderben . . . also eine schlechthin zukünftige‘. Eine genaue Entwicklung des Begriffs σωτηρία müssen wir dem zweiten Abschnitt dieses Buches vorbehalten und hier nur aus der Thatsache dieser Einteilung der Menschheit in σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι feststellen, dass Leben und Tod, Erhaltung und Vernichtung die beiden grossen Gegensätze sind, die für den Apostel bestehen, dass nach diesen Gesichtspunkten die Zukunft aller Dinge, aller Lebewesen bestimmt ist, und dass die ganze Heilsverkündigung ihre Wirkung nicht nach eigener Kraft ausübt, sondern nach den Grenzen, welche die gewisse Zukunft, die herbeigeführt werden muss, ihr anweist; dass dies also genau die Bestätigung unserer Auslegung von I. Kor. 15_{19} ist, wo wir darauf aufmerksam machten, dass durchaus nicht irgendwelche für die Gegenwart schon wirkende geistige Verluste das Bejammernswerte bilden, das Paulus dort über allen andern Jammer setzt, sondern die Aufgabe der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben selbst. Wer diese Hoffnung aufgiebt, der entäussert sich eben der Hoffnung auf ein σώζεσθαι, der reiht sich selbst ein in die Schaar der ἀπολλύμενοι.

Wie bestimmt er aber sich selbst mit inbetracht zieht bei Aufstellung der lockenden Ziele, denen die σωζόμενοι entgegengehen, zeigt die Stelle 9_{22-27}. Es heisst dort: ‚τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συνκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων· ἀλλ᾽ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς

ἀδόκιμος γένωμαι'. Es ist das fürwahr deutlich genug gesprochen. Dass das Evangelium gepredigt wird, um zu retten, dass er alles aufwendet, um dieses Ziel zu verfolgen, um auf alle erdenkliche Weise so viele als möglich zu retten, hat er eben voraufgeschickt. Dann fügt er hinzu, dass er das alles auch nicht ohne eigenes Interesse thue; dass er zu der eben geschilderten Drangabe seiner ganzen Person deswegen bereit sei, weil er auch für sich Teilnahme an der frohen Botschaft dadurch zu gewinnen hoffe. Und um noch deutlicher zu machen, was er darunter verstehe, vergleicht er sein Ringen und Rennen mit dem Wettkampf der Renner in der Bahn; wie sie, so renne auch die Christenschaar um ein Ziel, um eine Krone, nur dass es hier geht um eine unverwelkliche, unvergängliche. Dass er sich selbst ganz speziell damit meine, fügt er noch einmal nachdrücklich hinzu, dass er τοίνυν — also, demgemäss, weil es sich um einen so glänzenden Lohn handle — wacker laufe und fechte, um nicht etwa über dem eifrigen Sorgen für andere des eigenen Lohnes verlustig zu gehn. Denn wenn er zum Schluss den Zweck seines Kämpfens noch einmal dahin angiebt, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι, so wird aus der voraufgegangenen Erklärung, dass es sich um das Erringen des στέφανος ἄφθαρτος handle, ersichtlich, dass er δόκιμος zu werden wünsche (cf. Rom. 16_{10}. I. Kor. 11_{19}. II. Kor. 13_7; auch II. Tim. 2_{15}) in dem Sinne von Jac. 1_{12}: ‚ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν'. Wie steht es denn nun mit der Behauptung Heinrici's, der Christ im paulinischen Sinne hoffe allezeit nur auf Gnade und nicht auf Lohn? Er selbst sagt hier: ‚diesen Kampf soll jeder Christ auf sich nehmen, wenn es ihm anders um den Kampfpreis Gottes zu thun ist'. Also es ist doch der Preis, um dessentwillen gekämpft wird, der Lohn, der zur Arbeit lockt. Und doch muss vorher bei dem ἵνα συνκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι die Ehre des Apostels gerettet werden durch die parenthetische Einschaltung ‚damit ich an demselben (an seinen heilbringenden Wirkungen) mit (allen) Anteil habe' und durch die beigefügte Anmerkung: ‚Vgl. 3_9. III. Joh. 8: ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ[1]). Eine Beziehung auf die Verheissungen und Belohnungen

[1]) Was dieser Vergleich soll, ist schwer zu erkennen; denn zwischen συνεργὸς τοῦ θεοῦ oder τῇ ἀληθείᾳ und συνκοινωνὸς τοῦ εὐαγγελίου ist doch ein himmelweiter Unterschied: bei dem ersteren handelt sich's um die Mitarbeit, bei dem zweiten um die Teilnahme am Gewinn.

des Evangeliums muss erst in den Ausdruck gelegt werden, wenn man ihn darin finden will'. Aber dann legt ja Heinrici selbst diese Beziehung hinein, freilich ohne es zu wollen, durch seine Parenthese. Denn was in der Welt sind doch die heilbringenden Wirkungen? Was ist denn das Heil? Man halte fest, dass Heil bei Paulus *σωτηρία* bedeutet, dass er auch eben in demselben Atemzuge noch gesagt hat, dass der Zweck und die Wirkung des Evangeliums es sein soll, zu *σώζειν*, und dass *σώζειν* retten bedeutet[1]). Retten aber wovor? Es muss doch eine Gefahr da sein, aus der gerettet werden soll. Und welches diese Gefahr ist, sagt er ja selbst ausdrücklich, wenn er zu wiederholten Malen es ausspricht, was den *σωζόμενοι*, der *σωτηρία* gegenübersteht, nämlich die *ἀπολλύμενοι*, die *ἀπώλεια*. Vor ihr, vor der Vernichtung zu retten, das also ist der Zweck des Evangeliums, das die ‚Heilswirkung' desselben, deren auch er teilhaftig zu werden wünscht. Und geradezu unbegreiflich ist es, wenn der Exeget behauptet, eine Beziehung auf die Verheissungen und Belohnungen des Evangeliums könne man in dem Ausdruck nicht finden, wenn man ihn nicht hineinlege, da doch der Apostel selbst alsbald die Ausführung giebt, darauf hinweist, dass es sich in der christlichen Lebensarbeit um einen am Ziel derselben zu erringenden unvergänglichen Preis handle, und dass er selbst so feurig sein Schwert schwinge, damit auch er, der Herold bei der Preisverteilung, wie Heinr. selbst übersetzt ‚die Probe bestehe', deren Ausfall die Zuerteilung des Kranzes bedingt! Und H. selbst weist dann zur besseren Karakterisierung dieses Kranzes auf I. Petr. 5_4 hin, wo es heisst: ‚*καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*', wo also noch deutlicher als hier (— obgleich ja auch hier das ganze Erdenleben im Kampf versinnbildlicht wird, die Krönung also erst am Schluss desselben stattfindet, d. i. nach Paulus bei der Parusie, cf. I. Kor. 15_{51} —) ausgesprochen ist, dass die Austeilung des Lohnes bei der Parusie Christi vor sich gehen soll. Wenn Jesus der Messias offenbart wird, dann wird denen, die *δόκιμοι γενόμενοι* sind, der *στέφανος ἀμαράντινος τῆς δόξης* zuerteilt, um den sie ihr Lebenlang gekämpft haben. Dass damit eben die Errettung, das *σώζεσθαι*, welches in gleicher Weise, wie dieser *στέφανος* als Ziel und Zweck des Christen und Pauli

---

[1]) Vgl. hierzu unten die Ausführungen zu Rom. 5_9. $10_{9.10}$. II. Kor. 2_{15} f.

selbst an unserer Stelle bezeichnet ist, damit sich deckt, schreibt sich eben daher, dass es ein στέφανος ἄφθαρτος ist, dass das ganze Unvergängliche, was dort gegeben wird, das Vergängliche am Menschen verschlingen wird 15_{53} f., und damit die σωτηρία, die Errettung vor der ἀπώλεια erreicht ist. Um der blossen Furcht willen, dass der Apostel durch dies sein Geständnis einer Arbeit, die Lohn erhofft, ja die ganz und gar des Lohnes halber gethan wird, sich selbst verkleinern könne, kann man doch unmöglich seine eigenen Worte aus der Welt leugnen wollen. Es ist einmal nicht anders, er spricht es klar und offen aus, dass er alles thue um des Evangeliums willen, damit er seiner, d. i. seiner ‚Heilswirkungen', der σωτηρία, des στέφανος ἄφθαρτος teilhaftig werde, dass er genau wie ein Wettkämpfer in der Rennbahn den Preis zum Sporn nehme, der ihn tüchtig mache zum Kampf. Nicht nur den andern hält er den Lohn vor, er selbst weiss sich gerade so sehr von ihm abhängig, in seinem Arbeiten und Streben durch ihn bedingt. Nicht der gegenwärtige Besitz der Gnade, sondern die Hoffnung auf das, was einmal kommen soll, wenn der ‚Erzhirte offenbar wird', hält ihn aufrecht: ἐλπίδι ἐσώθημεν. Und wenn es gering scheint, grosse weltbewegende Thaten der Selbstaufopferung gethan zu sehn um Lohnes willen, so streiche man aus dem ganzen Urchristentum die Triebfeder seiner Gründung. Nicht der erhoffte Lohn macht edel oder gemein, sondern die gemeine oder edle Form, in der eine niedere oder hohe Seele ihn sich bildet. Vollends den Paulus hat dieses Motiv nicht zur Selbstsucht getrieben, einsiedlerischen Asketen gleich, sondern zum Diener seines ganzen Geschlechts, πάντα ποιεῖν διὰ τὸ εὐαγγέλιον. Ja, die Grossartigkeit seiner bei allem ‚Eudämonismus' durch und durch von Jesu Geiste der Kreuztragung erglühenden Seele wird doppelt klar, wenn man ein Wort liest, wie das Rom. 9_3: ‚ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου' und dabei weiss und bedenkt, wie unermesslich wertvoll das für ihn wäre, was ihm verloren ginge mit diesem ἀνάθεμα. Wer kalt zur Aufgabe des Lebenstriebes geschritten ist und in moralisch-philosophischer Höhe nur um seiner selbst willen und aus Pflicht das Gute thut, ohne die Seele an einstige selige Vergeltung zu heften, in dessen Munde würde solch ein Wort federleicht sein im Vergleich zu dem Manne, der ringt und seinen Leib bezähmt um einer herrlichen Unvergänglichkeit willen, der

seine Seele aus dieser hinschwindenden Welt entgegenschmachtet, und dann trotz allem und allem durch die Macht seiner alles bezwingenden Liebe ruft: um der Brüder willen, wenn ich sie dadurch retten könnte, so wollte ich dennoch verloren sein. Die makellose sittliche Höhe dieser selbsthingebenden Person wird nicht im mindesten getrübt dadurch, dass sie zur Preisgebung des körperlichen, irdischen Leibeslebens im Dienst Christi sich selbst spornt durch Anschauung einer erhofften überkörperlichen Zukunft; denn auch diese war er am letzten Ende bereit hinzugeben um der andern willen. Es zeigt diese Thatsache nur, dass es verkehrt ist, vergangene Lebensformen mit modernem Massstabe zu messen, als sei dieser unvergänglich, und der Erkenntnis sich zu verschliessen, dass Gott den Werkzeugen seiner Hand gerade aus den vergänglichen Formen, die ihre Zeit füllen, die Mittel und Kräfte darreicht, zu arbeiten und zu ringen für seine ewigen Ziele. Und man glaube nicht, zu einem lebendigen Verständnis dieser Werkzeuge und ihrer Arbeit gelangen zu können, wenn man nicht zum Anschauen dieser Mittel gelangt, mit denen sie gearbeitet, dieser vergangenen Formen und Stoffe, die ihren Geist nährten, und ihm die Spannkraft verliehen, wie dem Leibesleben die vergänzliche Nahrung, die vergänglich ist, aber nicht entbehrt werden kann, um zu leben.

Von diesen Erwägungen aus wird man nun auch wissen, was man von der Bemerkung zu halten hat, die zu 15_{32} ‚*εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος*‘; von Heinrici gemacht wird: ‚Es ist schwer begreiflich, wie man den Apostel auf Grund dieser Stelle zum Vertreter eines vulgären Utilitarismus hat erniedrigen können‘. Dass ‚vulgärer Utilitarismus‘ ein Ausdruck ist, der hier schlechterdings garnicht am Platze ist, dürfte genugsam gezeigt sein; dass aber thatsächlich auch hier Paulus den mehrfach wiederkehrenden Gedanken ausspricht, dass er von seinen unmenschlichen Mühen für das Evangelium eine Frucht, einen Gewinn erhofft, der nicht nur in der gegenwärtigen Erhebung, sondern in einer am Ziel aller Mühen dargereichten Belohnung besteht, ist ebensowenig zweifelhaft. Heinrici will das *ὄφελος* als eine solche gegenwärtige Erhebung verstanden wissen, die in sich selbst ihren Lohn trage, und beruft sich dafür auf das Urteil des Hesychius, der zu *ὄφελος* bemerkte: *αὔξησις, ὄνησις, ἐπικούρημα, κέρδος*. Allein erstens will Hesychius doch nicht etwa die Übersetzung durch

Synonyme geben, — denn dass ὄφελος an und für sich Nutzen heisst und nichts anderes, also synonym ist nur mit ὄνησις, bedurfte weder für Hesychius noch für uns der Betonung —, sondern erläutern, worin seiner Meinung nach der ὄφελος für Paulus bestanden habe, worüber Hesychius geradesogut wie wir sein Urteil nur aus dem Zusammenhang und der sonstigen Kenntnis des Paulinismus schöpfen konnte; und sodann ist auch αὔξησις garnicht ein Wort, was den Gewinn als inneren auf die Gegenwart beschränkt, sondern es hat nach n.t.lichem Sprachgebrauch eben auch seinen Wert nur in dem Entgegenwachsen dem Gewinn der σωτηρία; vgl. I. Petr. 2_2: ‚ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν‘. Auch Hesychius beschränkt also den Inhalt des ὄφελος keineswegs ‚ganz allgemein auf dasjenige, was den Bedürfnissen, den Wünschen und Bestrebungen angemessen ist‘, sondern fasst es gleichfalls als einen aus der Arbeit erzielten Gewinn, der — so fügen wir nun nach dem Kontext hinzu — in der Zukunft, bei Gelegenheit der Totenerweckung seine eigentliche Frucht abwerfen soll. Denn es muss mit Entschiedenheit festgehalten werden, dass der Vers in der Erörterung über die Totenerweckung drin steht und ein neuer Beweisgrund dafür sein soll, dass notwendig diese Erweckung angenommen werden müsse. Auch hier, wie in V. 14—19 folgen wieder eine Reihe gleichgeordneter Bedingungssätze aufeinander, die alle dasselbe beweisen sollen, dass man nämlich zugeben müsse: *νεκροὶ ἐγείρονται.* Wenn sie nicht auferständen, dann wäre dies und das der Fall, — also stehen sie auf. εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ steht mit εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται V. 29 und εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται V. 32 in einer Reihe und bedeutet also mit beiden dasselbe, eine Abwechslung des Ausdrucks durch die elliptische Form der Weglassung des εἰ νεκροὶ κτλ. an zweiter Stelle. ‚Wenn Tote überhaupt nicht auferstehn, wozu dann die Taufe für die Toten? Wenn ich nach menschlicher Weise gekämpft habe — was doch der Fall wäre, wenn Tote nicht auferstünden — was hätte ich für Gewinn?‘ Der Kampf ist also deswegen nicht nach menschlicher Weise gekämpft, weil er in der Gewissheit und Hoffnung der Totenerweckung gekämpft ist, während die gewöhnlichen Menschen solche Kämpfe nur bestehen in der Aussicht auf Ruhm oder zeitlichen Gewinn. Dies ist als ausgelassener Gedanke aus dem Kontext zu ergänzen und ergiebt den Sinn, der wohl bei der ersten flüchtigen Lesung schon

als der richtige sich aufdrängt, dass er von der Auferweckung der Toten seinen Gewinn für seine Mühen und Kämpfe erwarte; nicht aber liegt wieder eine Reminiszenz vor an die lange erledigte These: *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* und der daraus hergeleitete und verschwiegene Gedanke, dass alles menschliche Arbeiten seinen Wert verliere, wenn es kein Arbeiten für und mit Christus sei. Dieser Gedanke spielt nämlich bewusst oder unbewusst immer wieder durch in den Deutungen, die Heinrici und ihm nahestehende Ausleger unseren Versen geben wollen, wenn sie sprechen von dem ‚Glauben an das in Christus dargebotene Heil', der hier als einzig berechtigtes Motiv für diese Kämpfe bezeichnet werde, oder behaupten, in den gleich folgenden Worten wolle Paulus ‚das Leben Christi in uns' als ‚einziges Motiv christlicher Tugendübung' erweisen. Sie setzen als Vordersätze zu diesen Konsequenzen, die Paulus zieht, jedesmal in Gedanken nicht *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, sondern *εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται*. Es kann demgegenüber garnicht nachdrücklich genug betont werden, dass das ja doch schlechterdings den Worten des Paulus nicht entspricht; dass jene Folgerung *οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* nur eine ist von vielen aus dem gleichen Vordersatz *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* abgeleiteten, die allesamt gleichmässig innere Widersprüche zeigen und darum zu dem Schluss führen sollen: *ἄρα νεκροὶ ἐγείρονται*. Ja, wenn Paulus jene erste Folgerung für völlig unwiderleglich und als unerschütterliche Grundlage zur weiteren Beweisführung brauchbar angesehen hätte, und nun alles weitere mit dem Vordersatz eingeleitet hätte ‚*εἰ οὖν Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται*', wie er V. 17 thut, dann könnten solche Auffassungen zu recht bestehen. Das ist aber nicht der Fall. Er will beweisen, *ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται*, und dafür ist ihm die erste Folgerung aus dem Gegenteil noch nicht genug; er bringt noch mehr Beweismaterial bei und zeigt darum noch an einer Reihe anderer Beispiele, was aus dem Vordersatz *νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* folgen würde. Vielleicht war ihm die erste Folgerung deswegen allein nicht beweiskräftig genug, weil er das Gefühl hatte: meine Leser geben mir das nicht zu. Die Leugner der Auferstehung sind ja doch zum Christentum nur bekehrt worden durch den Glauben an die Auferstehung Jesu, denn dies allein war und blieb das einzige Beweismaterial für die Messianität Jesu, und sie sind also von der Auferstehung Jesu überzeugt gewesen, ohne doch an eine

allgemeine Auferstehung zu glauben. Auf seinen ersten Schluss konnten sie ihm also leicht erwidern und mussten das sogar nach ihrer bisherigen Denkweise: dieser Schluss ist nicht zwingend, der Messias ist eben eine Ausnahme, seine Gottessohnschaft, seine himmlische Präexistenz u. s. w. machen bei ihm möglich, was deswegen für das ganze Geschlecht noch lange nicht Gültigkeit zu haben braucht. Darum also musste er, wenn er seinen Satz, dass die Toten auferweckt werden, beweisen wollte, noch andere und stichhaltigere Beweisgründe bringen. Und das thut er in den folgenden Sätzen. Jedes Rekurrieren also auf den Satz *οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* wie auf einen bewiesenen Untersatz ist falsch, weil er diesen Satz allein noch nicht für unbestreitbar und beweiskräftig hält, sondern seinen Satz noch durch andere Gründe stützen will. Ja, wie er bereits in V. 19 wieder von einer Hoffnung *ἐν Χριστῷ* gesprochen und nun wieder ihre Beschränkung auf das diesseitige Leben getadelt hat[1]), so geht er auch hier keineswegs von der Annahme aus, dass das ganze Christentum falsch sei, weil auf einen falschen Glauben basiert, sondern — wahrscheinlich in dem Gefühl, dass man in der vorher beschriebenen Weise an der Auferstehung Christi festhalten und doch die allgemeine Auferstehung leugnen werde — lässt er die christliche Religion im übrigen zu recht bestehn und fasst nur immer wieder den Punkt ins Auge, dass sich auch trotzdem der Glaube an die Totenerweckung als Notwendigkeit herausstelle. Sonst nämlich hätte er in den vorhergehenden Versen nicht gegen die Taufe für die Toten, sondern gegen die Taufe auf Christum überhaupt polemisieren müssen. Er hätte sagen müssen: wenn ja doch Christus nicht auferstanden ist, was soll denn dann noch die Taufe? Die Sündentilgung ist ja doch nicht geschehn (V. 17), was also hat ihr Symbol oder der Ritus ihrer Aneignung noch für einen Zweck? Und gar ihr Vollzug auf den Namen einer Person, die gestorben und verdorben ist, wie die andern alle? wo doch die Taufe nach Paulus

---

[1]) In V. 20 liegt der Ton durchaus auf *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*. Denn da V. 21 das, wie das *γὰρ* zeigt, erläutern will durch die Worte *ἐπειδὴ γὰρ δἰ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δἰ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*, so muss das zu begründende besagen, dass seine Auferstehung nicht nur für den Messias selbst da sei, sondern die Grundlage der allgemeinen Auferstehung, und dies also der Inhalt des vorhergehenden Satzes gewesen sein.

gerade das Sterben mit Christo bedeutet, um mit ihm aufzuerstehen! Dann stellt doch das Taufen überhaupt ein, seht ein, dass es an euch selbst zwecklos gewesen ist und lasst es auch an andern nicht mehr vollziehen. Das sagt er ihnen aber keineswegs. Er lässt das Taufen an sich ganz zurecht bestehn und betont nur: das stellvertretende Taufen für die Toten, das hat doch nur Zweck, wenn die Toten auch auferstehn. Keineswegs also liegt ihm immer noch der Gedanke ‚Christus ist nicht auferstanden' im Sinn, sondern es ist ihm erinnerlich, dass die Korinther Christum als Ausnahme von seiner Gattung auferstanden glauben und nur die übrigen Menschen davon ausschliessen, und in dieser Erwägung ganz bei der Sache bleibend erinnert er sie daran, dass sie durch die stellvertretende Taufe für die Toten ja unwillkürlich selbst bezeugen, dass sie teilnehmen an der Erwartung, es stehe den Toten noch eine Geschickszuerteilung bevor, die man möglichst günstig zu gestalten Sorge tragen müsse. Und von diesem Gedanken, ganz fern also von einem Verzicht auf die Richtigkeit des Christenglaubens überhaupt, kommt er zu dem Hinweis auf sein eigenes Beispiel. Um zu beweisen, dass Tote auferstehn, erinnert er daran, dass er selbst sein Leben tagtäglich aufs Spiel setze, und dass er das doch gewiss nicht thun würde, wenn Tote nicht auferständen. Nicht *εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται* ist der Vordersatz, wie in V. 17, sondern *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*. Der vorangegangene Vers hat gezeigt, dass er bereits wieder in dem Gedanken, dass die übrige Verkündigung von Christo richtig sei, drinstehe, und nur Zweifel an der Auferstehung der menschlichen Brüder zu bekämpfen seien; und im folgenden Vers beteuert er die Aussage, dass er täglich sterbe, durch den Schwur ‚*νὴ τὴν καύχησιν, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*' und hält diesen Schwur in den Augen der Leser durchaus für beweiskräftig. Er denkt also garnicht daran, den Gedanken an die lebendige Kraft und messianische Herrschaft und Herrlichkeit Jesu, die allein bestand, wenn er auferstanden war, als erschüttert vorauszusetzen. So wird also, wie abermals der einfache Wortsinn alsbald an die Hand giebt, in dem *τί καὶ κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν* nicht gesagt: ‚das hat doch nur Sinn, wenn es im Dienst und im Bewusstsein der Hülfe Christi geschieht', — in dessen Dienst und Hülfe wissen sich auch die Leser, die die Auferstehung der Toten leugnen, und er selbst ruft im selben Atem Christum an als

seinen Herrn, — sondern vielmehr: ‚das hat doch nur Sinn, wenn Tote auferstehn, wenn also die Gefahr des Sterbens nicht die einer völligen Vernichtung sondern eines Übergangs, sogar eines Übergangs zu grösserer Herrlichkeit ist'. Weil der *στέφανος* erst erteilt wird am Ende des Laufs, wenn das Erdenleben seinen Schluss gefunden, weil die *καύχησις*, die er hienieden gesammelt, erst dort in sichtbarer *δόξα* hervorbrechen und bei der Totenerweckung an der Parusie sein Haupt umstrahlen kann, darum hat das freilich alles keinen Zweck, wenn es eine Totenerweckung nicht giebt. Wenn die Toten nicht auferweckt werden, dann ist auch sein *ὄφελος* dahin; denn der wird eben erst erscheinen, wenn das Erdenleben verschlungen wird von dem unvergänglichen Leben *ἐν δόξῃ*. Vgl. u. Abschn. II. Kap. 3,2. 5,7.

(4. II. Korinther.) Wir verlassen den ersten Korintherbrief und wenden uns zum zweiten. Dort führt gleich das erste Kapitel den Blick wieder hinaus an den Tag des Herrn, die *ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*, und es klingt alsbald wieder das Wort, das für jenen Tag so grosse Wichtigkeit hat: *καύχημα*. ‚Ich hoffe, *ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε, καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμὲν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*', 1_{13} f. ‚Eben die gewisse Aussicht', sagt hierzu Heinrici S. 106, ‚dass an jenem Tage des Gerichts und der Vollendung er als der treue und lautere Verwalter der Geheimnisse Gottes und die Gemeinde als sein Werk im Herrn (I 9_1) mit einander kund und für einander Gegenstand des Rühmens werden sollen, stärkt sein Vertrauen auf die volle Herstellung eines Einvernehmens, von dem der Bestand des Gottesreiches in Korinth abhängt'. Dass er nun diese ‚Gewissheit' hat, und dass ihn das in seinem ‚Vertrauen stärkt', steht freilich nicht da und giebt dem Gedanken eine ganz wenig veränderte Färbung. Es heisst nämlich nicht ‚mein Vertrauen wird dadurch gestärkt', sondern ‚die Hoffnung ist deswegen da', ‚*ἐλπίζω*', und nicht ‚weil ich die gewisse Aussicht habe, dass das ein Gegenstand des Rühmens *werden soll*', sondern weil es thatsächlich einer ‚ist' am Tage des Herrn, wenn nämlich dann das Einvernehmen noch besteht. Also deswegen, weil sie gegenseitig, wenn sie im Einvernehmen sind, einen Gegenstand des Rühmens füreinander abgeben, deswegen hofft er, das Einvernehmen werde bestehen bleiben bis ans Ende. Gewiss wird auch hier ein Schein von Utilitarismus erblickt werden, wenn man jene Ab-

änderung der Apostelworte nicht mitmacht. Und doch ist es so deutlich ausgesprochen, dass er auch deswegen so besorgt ist um die feste Erhaltung seiner Gemeinde, weil er in ihr bei einer Spaltung einen Zweig verlieren würde aus seinem *στέφανος τῆς καυχήσεως*, und dass er auch ihnen rät, sich an ihm zu halten bis ans Ende, weil auch er mit seinem lauteren, der *σοφία σαρκική* abholden Wandel (V. 12) an der *ἡμέρα τοῦ κυρίου* für sie einen Gegenstand des Rühmens abgeben könne. Dass das der einzige Grund gewesen wäre, der ihn innerlich zum Kampf um die Erhaltung des Einvernehmens getrieben hätte, würde nur die Einseitigkeit behaupten können; dennoch aber scheint ihm dies Motiv, ebenso wie er's den Thessalonichern ausspricht, wenn es uns auch fremd berührt, deutlicher zum Bewusstsein gekommen zu sein, als andere, die vielleicht unbewusst stärker wirkten. Jedenfalls steht fest, dass er wieder von einem Rühmen spricht, das an dem Gerichtstage stattfinden werde, dass also die hiesigen Verhältnisse nicht nur mit Rücksicht auf ihren gegenwärtigen Wert gestaltet werden müssen, sondern auch einen Gewinn für die eschatologische Zukunft abwerfen sollen, sofern die Höhe des Ruhms, den man dann aufweisen kann, einen Massstab abgiebt für den Endzustand, in den man bei der letzten Entscheidung versetzt werden soll. Denn ein Rühmen an dem Tage des Gerichts hat nur dann Sinn, wenn es auf den Richterspruch Einfluss auszuüben imstande ist. Dass also sein Auge auch bei der Wertung des Gemeindelebens über die kurzen und vergänglichen Zeiten des irdischen Bestehens hinweg das *τέλος* sucht als das eigentliche Ziel, dem alle diese Anstalten dienen, und nach dem sie allezeit eingerichtet werden müssen, dürfte nach dieser Stelle, wenn man ihr nur Aufmerksamkeit schenken will, niemand bezweifeln können.

Es kommt hierzu die Bezeichnung des *πνεῦμα* als *ἀρραβών* 1_{20}f.: ‚*ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Das *πνεῦμα* ist doch gewiss der köstlichste Besitz, der den Christen zuteil geworden. Über ihn sollte eigentlich nach dieser modernen, dogmatisierenden und moralisierenden Anschauungsweise, deren ungeschichtliche Grundlage wir in diesem Abschnitt zu erweisen suchen, nichts hinausgehen. Mit ihm ist ja die Gnade, die Erlösung, die Heiligung angeeignet; alle diese Güter hat der Mensch, der das *πνεῦμα ἅγιον* hat, also alle die Güter, nach denen der religiöse Mensch

im paulinischen Sinne allein streben, um deren Erwerb es sich in der paulinischen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, d. h. ungefähr im ganzen Paulinismus allein handeln soll. Und doch ist dies πνεῦμα nur ein ἀρραβών, ein Unterpfand, das also gegeben wird, bis die eigentlichen Güter, um die es in letzter Linie zu thun ist, selbst übermittelt werden. Diese Bedeutung kann aus dem ἀρραβών durch nichts herausdisputiert werden; um sie festzustellen, braucht es noch garnicht des Hinweises auf die Paraphrase unsers Verses im Epheserbrief: τὸ πνεῦμα ἅγιον, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας. Das Erbe, das den Kindern, den Inhabern der Verheissung zufallen soll, ist etwas anderes, es ist noch nicht gegeben, es liegt noch in der Zukunft; als Unterpfand aber, das sie dieser Zukunft vergewissert, ist ihnen inzwischen gegeben der heilige Geist. Man sieht, wie diese verflüchtigende Richtung, die dem Paulinismus seine konkreten Ziele und Vorstellungen rauben will und die erschütternden Kämpfe um Gerechtigkeit und Heiligung, von denen einige seiner Briefe Zeugnis geben, Selbstzweck sein lassen wollen und behaupten, sein eigentliches Ziel sei die innere Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, die Gnade, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, seinem thatsächlichen Empfinden so fern stehn. Gewiss sind das Ziele, denen er nachgerungen und nachgedacht, und deren Besitz ihm der Schlüssel ist zu Seligkeit oder Verderben; aber bei diesem Begriff des Mittels zum Eintritt in die letzten Räume der göttlichen δόξα bleiben sie auch stehn. Wie seines Volkes, so haftet auch seiner Seele innerstes Verlangen an der messianischen Herrlichkeit; und was er an religiösem und sittlichem Kampf durchlebt, das gilt ihr. Selbst, wo die Erlösung geschehn ist, wo dem Menschen die δικαιοσύνη zugeeignet ist, und er den heiligen Geist hat, da ist dieser h. Geist doch nicht das Erbe selbst, um das man gerungen, sondern das Unterpfand, für das sie einmal eingetauscht werden wird, diese ersehnte κληρονομία, am Tage der ἀπολύτρωσις, an dem grossen Gerichtstage des Herrn Jesu Christi. Worin sie besteht, davon ist hier noch nicht die Rede; das kurz vorhergehende πρὸς δόξαν, zu dessen Zweck die Erfüllung der Verheissungen und die Bestätigung ihres Besitzes geschehen, lässt eine Andeutung darüber durchblicken; wir werden sie im zweiten Abschnitt zu erörtern haben. Jedenfalls besteht sie in dem hier als vorläufiges Unterpfand erhaltenen πνεῦμα noch nicht, sondern gehört

der menschlichen Zukunft an. Von ihr handelt die Eschatologie.

Noch deutlicher zeigt sich dies am Schluss von Kap. 4 und Anfang von 5. Dort spricht er es unverhüllt aus: die zeitliche kleine Trübsal wirkt eine ganz über die Massen überschwängliche Herrlichkeit der Ewigkeit; und deswegen werden wir nicht müde! Eine Herrlichkeit, die nun noch näher definiert wird (*οἴδαμεν γάρ* 5_1) als die Bekleidung mit der *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, die bei der Parusie zu erwarten stehe. Ja, er gesteht in der Zuversicht seines Glaubens: ‚*καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεὸς ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος*‘. Er sehnt sich mit aller Wärme, mit aller Inbrunst nach dem Augenblick, wo diese Umwandlung seiner äussern Person, diese Verschlingung seines sterblichen Leibes von der unsterblichen Herrlichkeit der droben bereitstehenden *οἰκία ἐπουράνιος* vor sich gehen werde, wo das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben. Es ist das klarste Geständnis, dass ihm der gegenwärtige Christenstand lange, lange noch nicht Befriedigung bietet, dass das, was die kantisch gesonnenen Theologen der Gegenwart zum Hauptinhalt seines Innenlebens machen wollen, das rein religiöse Bewusstsein der Rechtfertigung vor, der Versöhnung mit Gott nur der Weg ist zum Ziel, dass es ihn, wenn es auch die Gewissheit giebt zu seiner Erreichung, dennoch nicht hindert, sich belastet und beschwert zu fühlen, zu brennen vor Sehnsucht, bis dies eigentliche Ziel erreicht werde, die Verschlingung des Sterblichen vom Unsterblichen in der Parusie. Denn wenn er nun auch weiterhin betont, dass man eben, solange man im Leibe sei, fern sei vom Herrn, und dass darum die Befreiuung vom Leibe angestrebt werden müsse, so ist das doch keineswegs geeignet, dem Gedanken eine — nach diesen modernen Begriffen — reinere religiöse Färbung zu geben und ihn seines die leiblichen Zustände in den Vordergrund stellenden Karakters zu berauben. Denn warum ist denn der, der im Leibe ist, fern vom Herrn? Die geistige Vereinigung, wenn sie die Hauptsache ist, ist ja doch da! Die Rechtfertigung und Versöhnung, wenn sie Selbstzweck wären und ohne weitere Zwecke allein das religiöse Gemüt des

Paulus bewegten, wären ja doch nicht nur geschehen, sondern angeeignet; das Leben Christi, wenn es als das geistige, moralische, religiöse, nicht als das leiblich unsterbliche gefasst wäre, wäre ja doch sein eigen, hätte nach 4_{10} bereits seine Wirkungen an ihm gethan, wäre nach Gal. 2_{20} ‚*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός*‘ sein unbestreitbares Eigentum! Wie kann er denn hier behaupten, dass man fern sei vom Herrn, solange man an den Leib gefesselt wäre, auch wenn er das noch erläutert durch *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*. Denn wenn, wie jene Theologen wollen, der Glaube an sich das beseligende ist, das Gnadenbewusstsein, das Leben Christi in Gott, im Gehorsam, in der Liebe, in der Gerechtigkeit, in der Gotteskindschaft, im heiligen Geist, — alle diese Güter sind dadurch, dass Christus in ihm Gestalt gewonnen hat, sein eigen, — es bedürfte des Schauens durchaus nicht, sondern der Glaube allein enthielte alle Seligkeit, die der Apostel sich begehrt, der nicht auf die *βλεπόμενα* sieht, sondern auf die *μὴ βλεπόμενα* 4_{18}. Es zeigt sich aber hier, dass dieser letztere Spruch eben nur von dem hier auf Erden sichtbaren gemeint ist, und dass das *μὴ βλεπόμενα*, worauf er allein das Auge richten will, dasjenige ist, was im Himmel verborgen bei der Parusie offenbar werden soll. Er will nicht blos im Glauben sein, sondern der Glaube, wenn er ja auch die *ζωὴ Χριστοῦ* schon übermittelt und aneignet, thut das doch nur in seiner provisorischen, hinhaltenden, auf die Dauer völlig unzureichenden Form, die doch ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* ist und bleibt und deshalb an und für sich absolut wertlos wäre, wenn sie nicht als sicheres Angeld genommen werden könnte, dass einmal auch das leibliche Schauen, das allein von wirklichem Wert ist, erfolgen werde. Diese Glaubensgemeinschaft enthält also selbst schlechterdings das Heil noch nicht, sie selbst hat noch keine beseligende Wirkung, sondern führt nur zu dem dringenden Wunsch, dieser Seligkeit durch Entledigung des Leibes und Ueberziehung des himmlischen Kleides möglichst bald teilhaftig zu werden. Sie hindert nicht, dass die Gläubigen *στενάζομεν βαρούμενοι τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες*. Die *ζωὴ ἐν Χριστῷ*, die hier auf Erden bereits erreicht wird, mit all ihren heiligen, geistigen Gaben, die seine Liebe, seine Geduld, seinen Leidensmut, seine Gottergebenheit, seine Sanftmut und Keuschheit im vollsten Masse übermitteln, hat doch keinen Selbstzweck, enthält in sich keine

dauernde Befriedigung, sondern gilt nur als Angeld auf die zukünftige leibliche Gemeinschaft mit Christo, wo man ihn schaut von Angesicht. Und der heilige Geist, genau wie wir es oben bereits fanden, ist nicht an sich das erstrebenswerte, sondern nur ein Unterpfand für die Erlangung des eigentlich erstrebten Besitzes. Dieser selbst, der eigentliche Zweck, wozu Gott die Christen zubereitet hat, ist eben dies — *αὐτὸ τοῦτο,* — dass das Sterbliche verschlungen werde von der Unsterblichkeit, und das hier inzwischen zuerteilte *πνεῦμα* ist nur der *ἀρραβών*, das Pfand, wodurch es sicher gestellt wird, dass durch alle diese provisorischen Voranstalten Gott wirklich jenen letzten Zustand, auf den alles ankommt, die Bekleidung mit der *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος* herzustellen gedenke. — Es ist also dogmatische Konstruktion und nicht geschichtliches Verständnis, wenn man die eschatologische Hoffnung nur als ein Anhängsel der paulinischen Glaubenslehre betrachtet und nicht vielmehr als den eigentlichen Kern, dem alles andere nur als Unterlage, als feste Begründung zu dienen bestimmt sei. Ueberall, wo er sich über die Prinzipien und letzten Ziele des ganzen Christentums ausspricht, da bekennt er es, dass dem bei der Parusie herzustellenden Endzustande sein ganzes Herz mit allen Kräften der Sehnsucht zustrebe, dass er für diesen Endzustand glaube, lebe und arbeite, weil alles gegenwärtige Leben, Glauben, Hoffen, Lieben, trotz der im Glauben bestehenden Gemeinschaft mit Christo, doch sei und bleibe ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου*, weil der h. Geist und alle Gnadengüter, die sie empfangen, den Christen doch nur Unterpfänder seien der zukünftigen Herrlichkeit, die an ihnen solle offenbar werden. Und um alsbald auch noch einmal, wie schon so oft, die Konsequenz dieser Anschauung zu ziehn, die aus der eschatologischen Hoffnung, getreu der Denkweise seiner Zeit, das A und O alles Glaubens macht, fügt er an unserer Stelle sofort noch hinzu, was wir gleichfalls schon vielfach gefunden, dass sie eben auch als Triebfeder alles sittlichen Handelns zu gelten habe. ‚*διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον*‘. Es hilft nichts, wenn Heinrici reflektiert, dass allerdings ‚dem treuen Arbeiter am Evangelium der seiner eigenen Arbeit entsprechende Lohn in Aussicht gestellt‘

wird, ‚dass aber diese Vergeltung durch keinen Rechtsanspruch auf den Lohn der sittlichen Leistung sich gründet‘. Das wesentliche liegt nicht in der Frage, ob Rechtsanspruch oder nicht, sondern in der Thatsache, dass Paulus auf das Gericht vor dem Richtstuhl Christi rekurriert, wo ein jeder erhalten werde *τὰ διὰ τοῦ σώματος*, und dass er das durch *γάρ* und *διό* als das Motiv angiebt, weshalb er strebe, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Weil wir die Hoffnung haben, bei der Parusie durch die Befreiung vom Leibe und Bekleidung mit der himmlischen Hütte in völlige, leibliche Gemeinschaft mit dem Herrn zu treten, — *διό*, — und weil nicht alle gleichmässig dieser Beseligung gewiss sein dürfen, sondern beim Gericht ein jeder erhalten wird *πρὸς ἃ ἔπραξεν*, — *γάρ* — deswegen bemühen wir uns, ihm wohlgefällig zu sein. Er spricht es damit aus, dass er allerdings nicht um gegenwärtiger Befriedigung willen nach diesem Wohlgefallen strebe, sondern dass er — gleichviel ob mit Rechtsansprüchen oder nicht —, einen Lohn dadurch zu erreichen hoffe und gewiss sei, da beim Gericht alle Menschen offenbar werden müssten vor dem Richtstuhl, um ihren Lohn zu erhalten. Auch dies ist nach den von uns bereits angestellten Erörterungen keine alleinstehende Äusserung. Für die paulinische Dogmatik sowohl wie für seine Ethik liegen die leitenden Gesichtspunkte, ‚das höchste Gut‘, dem Glaube und sittliche Arbeit dient, in der Eschatologie.

(*5. Galaterbrief.*) Wir können damit den zweiten Korintherbrief verlassen und die Stellung betrachten, die das Sendschreiben an die Galater zu dieser Frage einnimmt. Nach allem, was wir bisher gesehen, müsste es höchst auffallend sein, wenn nicht auch in ihm als das Ziel, um dessentwillen es sich verlohnt und nötig ist, vor Gott gerecht zu sein, um dessentwillen also Glaube und Sittlichkeit da ist, die messianische Herrlichkeit hingestellt würde, die beim Eintritt der letzten Dinge den durch den Glauben gerechtfertigten mitgeteilt wird, d. h. also wenn nicht die eschatologische Hoffnung als Unterlage und Motiv der Glaubens- und Sittenlehre erschiene. In diesen Tenor lenkt denn auch alsbald das dritte Kapitel ein, sobald es die prinzipielle Frage über Werkgerechtigkeit oder Glaubensgerechtigkeit theoretisch und schriftmässig zu behandeln beginnt, indem es betont, dass es sich darum handle, den Segen zu empfangen, der dem Abraham und seinem Samen verheissen worden sei. ‚*προιδοῦσα*

δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη‘ 3 8. Der Glaube wird das Mittel sein, gerecht zu werden und den Segen zu empfangen, und weil die Schrift dies voraus sah, sagte sie, die Segnung werde in Abraham geschehen, weil er der erste war, der durch den Glauben gerecht wurde, und alle anderen also, die dasselbe Los erlangen werden, es mit ihm, dem gläubigen, teilen. ‚ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ‘. Dadurch, dass in dieser Weise der Glaube als Mittel, den verheissenen Segen zu empfangen, bezeichnet wird, verliert die Glaubensgerechtigkeit den Karakter eines an sich zureichenden und anzustrebenden Gutes; denn sie wird einmal dem Begriff der ἐπαγγελία untergeordnet, unter dem jeder Jude nicht irgendwelche inneren Güter verstand, sondern die messianische Herrlichkeit, die dem Abraham für seine Nachkommen zugesagt worden; und sie wird zweitens mit der Werkgerechtigkeit auf eine Stufe gestellt, an deren Stelle sie treten soll. Diese aber war nicht Selbstzweck, sondern wurde eben als Mittel angestrebt, die messianische Zukunft — nach Paulus, wie wir schon mehrfach gefunden, das ewige Leben, das bei der Parusie zugeteilt wird — zu erlangen. (Vgl. Schürer a. a. O. S. 418 ff.). Paulus selbst tritt alsbald ausdrücklich in diesen Gedankengang ein, indem er darauf hinweist, dass ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. In diesem Verse steht nicht, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde, sondern dass der Gerechte, d. h. derjenige, der sich bereits im Genuss der Rechtfertigung befindet, infolge seines Glaubens leben werde. Daraus ergiebt sich dann allerdings von selbst der Schluss, den Paulus daraus ziehen will, dass der Glaube das Mittel sei, gerecht zu werden und damit das Leben zu erlangen, das des Gerechten Erbe sein soll. Was dies Leben im Sinne des Paulus für einen Sinn hat, ist uns andeutungsweise bereits bekannt. Man sage nicht, dass man mit diesem als Zitat aus anderer Quelle herübergenommenen Wort nicht verfahren könne, als habe man Ausdrücke vor sich, die er selbst gewählt. Der allegorische Exeget hält sich nicht an den Wortsinn der Schriftstelle, sondern gebraucht die ihrem Zusammenhang entnommenen Worte in seinem Sinn und in der Bedeutung, die er mit den betreffenden Wörtern zu verbinden pflegt. Dass Paulus das auch hier gethan hat und mit den Schriftworten genau so verfährt, wie sie seinem Geiste sich fügen,

erhellt hinlänglich aus dem weggelassenen μου der LXX: ‚ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται Hab. 2 4, das er im hebr. Text zwar nicht las (וצדיק באמונתו יחיה׃), das aber nach dem Kontext als Gegenstand der אמונה zu denken ist, während Paulus eben die πίστις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν in seiner Dogmatik dafür einsetzt[1]). So nennt denn auch das folgende Zitat alsbald dasselbe Ziel, das durch Werkgerechtigkeit, durch völlige Gesetzeserfüllung erreicht werden solle: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Es ist der durchaus jüdische Gedanke, dass keine religiöse Leistung umsonst gethan wird, sondern um Lohn daraus zu erwerben. Die Mittel werden verändert, anstelle der ἔργα νόμου tritt die πίστις, aber das Ziel bleibt dasslbe, die ζωή. Das ist im altjüdischen Sinne die ζωή in dem Lande, das der Herr dein Gott dir verheissen hat, im spätjüdischen die ζωή in der βασιλεία, im Sinne des Paulus die ζωὴ αἰώνιος. Für die Richtigkeit dieser Fassung des ζήσεται in der vorliegenden Verbindung bürgt der Vergleich mit Luc. 10: ‚τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω‘; und der Antwort: ‚τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ‘. Die wörtliche Berührung unserer Galaterstelle mit jenem Herrnwort bezw. der Pharisäerfrage, die es veranlasst, zeigt deutlich, wie Paulus an den Anschauungen seiner Zeit teilnimmt, denen die Gerechtigkeit aus der Gesetzeserfüllung nur der Weg ist, das angestrebte ewige Leben zu gewinnen, und dass er die Glaubensgerechtigkeit dafür einsetzt. — Dass die ζωή nicht sittliches, sondern physisches Leben bedeutet, wird Abschn. II, Kap. 1 gezeigt werden.

Zwar wird einige Verse weiter der Anschein erweckt, als sei das Ziel ein wenig verschoben, der Zweck, um dessentwillen die wahre Gerechtigkeit von den Galatern angeeignet werden soll, ein wenig verändert worden. Es ist dort nämlich als Grund und Zweck, um dessentwillen Christus die Gläubigen von dem Fluch des Gesetzes losgekauft habe, angegeben ‚ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως‘. Also

---

[1]) Vgl. Döpke, Hermeneutik S. 258, wo er darauf aufmerksam macht, dass auch der Verf. des Hebräerbriefs diese Abweichung sich gestattet, und hinzufügt: ‚Durch die bei dem didactischen Gebrauche in diese Worte hineingelegte Allgemeinheit ist diese Änderung entstanden‘.

auch hier die Tendenz, dass der Segen Abrahams zuteil werde, dass die ἐπαγγελία angeeignet werde, die dem Abraham und seinem Samen verheissen; aber als Gegenstand der ἐπαγγελία erscheint nicht die ζωὴ αἰώνιος, sondern das πνεῦμα; ‚damit wir die Verheissung des Geistes empfangen durch den Glauben'. Wir wissen indessen jetzt schon, dass das nur scheinbar eine Verschiebung des Ziels der göttlichen Veranstaltungen bedeutet. Denn thatsächlich ist ja das πνεῦμα nicht das endgültig befriedigende Gut, sondern nur das Angeld der zukünftigen Herrlichkeit, der ἀρραβών dessen, was noch kommen soll, und er kann deshalb als Gegenstand oder gar Erfüllung der ἐπαγγελία nur insofern inbetrachtkommen, als er eben die Garantie bietet, dass seinen Empfängern auch der endliche Gewinn der letzten, eigentlich und endgültig erhofften Güter nicht werde vorenthalten werden. Und so ist denn auch in diesem Brief, um das Zeugnis der andern Sendschreiben auch in diesem Punkte zu bestätigen, nach abschliessender Erörterung des rechtmässigen Erbenstandes, in welchen die Christusgläubigen eingetreten sind, sowie des Kindschaftsgeistes, den sie sich durch die Vereinigung mit Christo angeeignet haben, noch einmal betont, dass dieser Geist doch nur ein provisorisches Gut, nur das Samenkorn oder das Saatfeld ist, aus dem die eigentliche Ernte gezogen werden soll, — an jenem Zeitpunkt gezogen werden soll, wo auch nach Jesu Gleichnissen die grosse Ernte stattfindet, die Verbrennung der Spreu und die Sammlung des guten Weizens in die himmlischen Scheuern. In Kapitel 6 heisst es, nachdem am Schluss des vorhergehenden Abschnitts noch der Wandel geschildert worden ist, zu dem der Geist die führe, die ihn besitzen: ‚ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον'. Nicht also, als sei der heilige Geist mit seinen herrlichen, heiligenden Wirkungen bereits die Erntefrucht selbst, um die es dem arbeitenden Menschen zu thun gewesen, das Gut, das dem Abraham und seinem Samen als höchstes Erbe verheissen; sondern er ist nur das Mittelding, der sichere und gewisse Faden, der herausführt aus dem diesseitigen Labyrinth in die jenseitigen Herrlichkeiten des ewigen Lebens. Der Segen, der dem Erdengeschlecht in Aussicht gestellt, ist in letzter Instanz kein hienieden zu erreichender, sondern diese auf Erden gewonnenen inneren, religiösen, sittlichen Güter sind alle nur Stationen auf

dem Wege zu dem grossen Ziel, in dessen Erreichung der Zweck des Erdendaseins besteht. Erst kam die Loskaufung, das ἐξαγοράζειν vom Gesetz, dann die υἱοθεσία 4 5, dann (ὅτι δέ ἐστε υἱοί) das πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, das da schreiet Ἀββᾶ ὁ πατήρ 4 6. Das alles aber ist erst das Saatfeld; die Frucht, um derentwillen es bestellt ist, um derentwillen alle die Güter des Geistes nun gepflegt werden müssen, weil sie aus ihnen geerntet wird, ist die ζωὴ αἰώνιος. Und auch der Schluss für die Ethik fehlt nicht, den wir bisher noch überall gefunden, und den man gerne aus der Welt schaffen möchte, weil man meint, er erniedrige den Paulus auf die Stufe eines vulgären Utilitarismus: ‚τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐνκακοῦμεν· καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι'. Wir wollen nicht müde werden, gutes zu thun; denn — das Gute trägt nicht seinen Lohn in sich selbst, seine Ernte liegt nicht in der Seligkeit der Nachfolge Christi, sondern — es wird seiner Zeit einen Lohn abwerfen, der nicht aufhört. Der Lohn ist in die Zukunft gerückt — Eschatologie; und um dieses Lohns willen soll das gute gethan werden — Bedeutung der Eschatologie. Auch der Galaterbrief zeigt sie als Triebfeder der paulinischen Ethik. Und mit ἄρα οὖν, ‚deswegen also', ‚weil nun dem so ist' wird angeknüpft: ‚weil wir jetzt noch Zeit haben, lasst uns gutes thun an jedermann'; denn wenn der Zeitpunkt der Ernte kommt, wo keine Gelegenheit mehr ist, noch Saat zu säen, da wird das Gute seinen Lohn abwerfen. Wo dieser Zeitpunkt liegt, an dem die Halme geschnitten und die Erntefrüchte zugeteilt werden, φθορά (ἀπώλεια) auf der einen, ζωὴ αἰώνιος auf der anderen Seite, dafür brauchen wir wohl keine Parallelstellen mehr anzuführen.

(6. Römerbrief.) Nachdem so auch der Galaterbrief als Zeuge für die beherrschende Stellung der eschatologischen Hoffnung im Evangelium des Paulus aufgetreten ist, wäre es kaum noch nötig, den Römerbrief auch noch zu befragen, der ja mit jenem wohl sicher in dieselbe Periode gehört, wenn er nicht gerade als das Bollwerk der allem Utilitarismus oder Eudämonismus fernstehenden, ‚rein religiösen' Richtung des Paulus angeführt würde. Wir haben ihn darum, obgleich er zeitlich wohl vorangeht, auf diese Stelle verschoben. So wird denn gleich in dem Thema des Briefes 1 16 das Evangelium bezeichnet als die Gotteskraft, die zur Errettung der Gläubigen da ist. ‚δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι'. Dass es damit als eine

Anstalt zur Erreichung dessen aufgestellt wird, was beim Eintritt der letzten Dinge für die gerechtfertigten erhofft wird, liegt in der richtigen Fassung des Wortes σωτηρία beschlossen, worüber wir S. 38—43 gehandelt haben. Ist uns dort der Nachweis annähernd gelungen — und er wird Abschn. II, Kap. 1 bestätigt werden —, dass Weiss mit recht die σωτηρία als die Errettung vor der ἀπώλεια im Gericht, also als ‚eine schlechthin zukünftige' bezeichnet, so ergiebt sich hier von selbst, dass das Evangelium als eine Heilsanstalt zur Erreichung jenes zukünftigen Zieles karakterisiert wird, und dass die in ihm offenbarte Glaubensgerechtigkeit also nur als das Mittel dienen soll, dies Ziel zu erreichen. Das wird denn auch sofort wieder bestätigt durch den Schriftbeweis, den Paulus für diese Grundthese, für dies Thema seines Briefes anführt, in genauer Übereinstimmung mit demjenigen, den er im Galaterbrief beibrachte: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Auch hier also heisst der Beweis, von hinten nach vorn gelesen, so: der Gerechte wird leben, und zwar aus dem Glauben; in dem Evangelium wird die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Menschen offenbart und zur Aneignung dargeboten; also ist das Evangelium die Gotteskraft, die zum Leben, zur ζωὴ αἰώνιος oder, negativ ausgedrückt, zur Errettung von der ἀπώλεια verhilft; und deswegen schäme ich mich seiner nicht. Gerade diese Mitteilung, dass er aus dem Grunde, weil das von ihm verkündigte Evangelium die Gotteskraft zur Errettung der Menschen sei, sich seiner nicht schäme, ist von besonderer Bedeutung. Denn er appelliert damit an das Verständnis seiner Leser. Wenn sie in dem mit γάρ angeknüpften, d. h. also in der Karakterisierung des Ev. als Rettungsmittel einen zureichenden Grund erblicken sollen, weswegen er sich mit Recht des Evangeliums in seiner Form nicht schäme, — und dass sie diesen Grund für zureichend halten würden, hat er angenommen, sonst würde er sich nicht ihnen gegenüber darauf berufen haben, — so geht er davon aus, dass diese Rettung selbst ja doch etwas sei, was von jedem Menschen[1]) angestrebt werde, und dass man ihm daher recht geben werde, wenn er ein Mittel dafür besitze und sich nun dieses Mittels nicht schäme. Damit setzt er die σωτηρία voraus als die von allen Menschen

[1]) Wenigstens soweit sie als seine Leser inbetracht kommen, welche alle an der Hoffnung auf die messianische Errettung beteiligt waren.

erhoffte und erwartete, und das war eben die σωτηρία vor der Vernichtung im Gericht, vor dem Tage, an welchem der Gotteszorn über die inzwischen nicht gerecht gewordenen zum Ausbruch kommen werde. So kommt er denn auch alsbald, um das noch deutlicher zu machen, auf die ὀργὴ θεοῦ zu sprechen, die über alle Ungerechtigkeit offenbar werde, und der deshalb alle Menschen, Heiden wie Juden, gleichmässig verfallen seien. Diese ὀργή äussert sich teilweise schon jetzt in dem immer tieferen Verfall der Heidenwelt, der zur geistigen und körperlichen Zerrüttung gleichermassen führt, wird aber seinen eigentlichen Ausdruck erst finden an dem für diesen Zorn ganz speziell angesetzten Tage, der ‚ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον· τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ καὶ θυμός‘, 2 5 ff. Für diesen Tag sammelt sich der, welcher nicht die Glaubensgerechtigkeit sich aneignet, den Zorn Gottes auf, um ihn in vernichtender Gewalt über sich ausgeschüttet zu bekommen. Der Ausbruch der ὀργή ist also auf die eschatologische Zukunft fixiert, und damit die σωτηρία, die Errettung von derselben, abermals unzweideutig als die Errettung aus diesem Endgericht bezeichnet. Der unbussfertige soll nicht meinen, dass er dem Gericht Gottes entrinnen werde, 2 3, denn die ἀνοχή und μακροθυμία Gottes will nur zur Busse leiten, V. 4, und das Offenbarwerden des Zorns über alle, die der Wahrheit nicht gehorcht haben und πειθόμενοι τῇ ἀδικίᾳ geblieben sind, also sich die δικαιοσύνη θεοῦ nicht angeeignet haben, wird erst am letzten Ende, am Gerichtstage geschehen V. 8 f. Die σωτηρία, das ‚Heil‘, wie es in unklarer Verwischung der wirklichen Bedeutung so gern genannt wird, ist also auch nach dem Römerbrief die Errettung vor dem Zorn, der beim eschatologischen Gericht die Unbussfertigen treffen wird, und damit das εὐαγγέλιον 1 16 samt der δικαιοσύνη θεοῦ, die in ihm offenbar wird, als das Mittel, als der göttliche, kräftige Heilsapparat, hingestellt, dies Endziel, die Errettung vor der Vernichtung am jüngsten Tage, die Zuteilung der ζωὴ αἰώνιος zu erreichen; ‚καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται‘.

So ist beständig bezug genommen auf die Zukunft, der allein diese ganze Religion und Sittlichkeit dient. ‚ὅσοι γὰρ

ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται‘ 2 12. *‚ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ‘*, 2 16 u. s. f. Wenn also nun die ganze Glaubensgerechtigkeit in ihrer biblisch-geschichtlichen und innerlich-religiösen Begründung entwickelt, wenn gezeigt wird, warum der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht werden kann, sondern auf die Rechtfertigung aus Gnaden angewiesen ist und dieselbe nun thatsächlich mit dem Glauben an Christum umsonst angeboten erhält und erlöst und gerechtfertigt ist durch Christi Kreuz, den Glauben und die Taufe, so ist dies alles nichts anderes, als die Aufzeigung des rechten *ὁδός* Act. 19 23, als der Nachweis, dass dies der einzige Weg sei zur Erlangung der *σωτηρία*, der Errettung im Gericht. Rechtfertigung und Versöhnung, wie der Römerbrief sie jetzt malt, bilden nicht an sich schon die beseligenden Güter, sondern sie sind vielmehr die Schlüssel zu der Pforte des Gerichts, durch welche der Gläubige den sicheren Eintritt in die Seligkeit oder vielmehr in die Errettung, — denn *σωτηρία* ist ja eben das Wort, für welches Luther ‚Seligkeit‘ eingesetzt hat, — gewinnen. Der Römerbrief also ein Beweis der voraufgeschickten Behauptung, dass das Evangelium sei die Gotteskraft zur Errettung, zur Gewinnung der *ζωὴ αἰώνιος*, und zwar weil in ihm die Möglichkeit geboten werde, *ἐκ πίστεως* gerecht zu werden und damit in den Zustand zu kommen, der allein die Errettung und die *ζωὴ αἰώνιος* möglich mache, wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben leben.

Dieses Unterordnen der gegenwärtigen religiösen Thatsachen unter den zukünftigen eschatologischen Zweck, um dessentwillen sie da sind, zieht sich denn auch durch das ganze Sendschreiben hindurch. Immer wieder wird, wenn der Beweis von der Gerechtigkeit aus dem Glauben geführt worden, darauf zurückgegriffen, dass also damit jenes erste und letzte Ziel, das er beim ersten Einsetzen als Zweck des Evangeliums bezeichnet, thatsächlich als sicher erreichbar erwiesen, das Evangelium als der richtige Weg zu diesem Ziel dargethan sei. *‚δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως . . . καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ‘*, 5 1 f. Dass wir also aus dem Glauben gerecht gemacht sind, ist bewiesen; was folgt nun daraus? Dies, dass wir Frieden halten sollen mit Gott, durch den wir in diesem

Gnadenstand stehen, und uns rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Diese Hoffnung ist also dadurch gewonnen, die Hoffnung auf die *δόξα*, welche so oft schon uns als Gegenstand eines Sehnens bei Paulus begegnete. Sie ist das Gut, das aus der Rechtfertigung sich ergiebt, und zu dessen Stütze alles andere nun dienen muss 5 3 ff. Dass sie nicht zuschanden werden lässt, wird aus der Liebe Gottes erwiesen, die ja schon um der Ungerechtfertigten willen seinen Sohn dahingegeben habe 5 8; ganz unumgänglich ist es daher, dass nun, da die Rechtfertigung gewonnen, die Gläubigen werden gerettet werden vor dem Zorn 5 9. Diese Stelle ist ein neuer und wohl allein schon ein vollgültiger Beweis, dass die *σωτηρία* nicht ein gegenwärtiges inneres Gut, wie es durch die Übersetzung ‚Heil' oder ‚Seligkeit' sich darstellt, sondern ein zukünftiges Ereignis ist. Das ‚Heil' im geistlich religiösen Sinne ist mit der geschehenen Rechtfertigung dem Menschen doch schon vollständig widerfahren, oder es besteht gar in dem Stande des Gerechtfertigseins, der Versöhnung mit Gott, dem Zustande der *δικαιοσύνη*. Wie denn auch Lipsius, Rechtfertigungslehre S. 126 geradezu erklärt, dass die *σωτηρία* nicht von dem Acte des Gerettetwerdens, sondern von dem Zustande des Gerettetseins zu verstehen sei, dass es mit *δικαιοσύνη* im Grunde denselben Zustand bezeichnet, und dass es deswegen besser nicht durch Rettung, sondern durch ‚Heil' wiederzugeben sei. Allein unsere Stelle spricht das kontradiktorische Gegenteil hiervon aus. Der Zustand der *δικαιοσύνη* ist hergestellt, denn die *δικαίωσις* ist erfolgt, und die *δικαιωθέντες* stehen in der Gnade 5 2. Dennoch sind sie nicht bereits im Besitz der *σωτηρία*, ihr Zustand der *δικαιοσύνη* ist nicht derselbe mit dem der *σωτηρία*, sondern dieser steht noch als zukünftig bevor, erscheint überhaupt nicht als Zustand, sondern als Akt, und der Beweis wird noch erst geführt, dass die im Zustande der *δικαιοσύνη* befindlichen, die *δικαιωθέντες*, nun sicher sind, dass sie dereinst auch *σωθήσονται ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. Die Lipsius'schen Sätze sind also genau umzukehren: *σωτηρία* ist, um Missverständnisse zu vermeiden, besser nicht durch ‚Heil', sondern durch ‚Rettung' zu übersetzen, es bezeichnet nicht den Zustand des Gerettetseins, sondern den Akt des Gerettetwerdens, und es ist nicht im Wesen gleichbedeutend mit dem Zustand der *δικαιοσύνη*, sondern das Ereignis, das jener Zustand in sicherem Gefolge hat. Auch dass es *εἰρήνη*, *καταλλαγή* sei, wie

L. an derselben Stelle angiebt, wird durch unsere Stelle ausgeschlossen. Die εἰρήνη ist hergestellt durch die δικαίωσις, — ,εἰρήνην κατέχωμεν' 5_1; die καταλλαγή ist geschehen, 5_{10}; die σωτηρία aber steht noch aus und ist durch die Herstellung dieser Zustände nur sichergestellt. Denn wie von den δικαιωθέντες, so heisst es sofort auch von den καταλλαγέντες: ,εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ'. Friede und Versöhnung sind da, die Rettung aber bleibt noch in der Zukunft, denn sie ist ein Akt, der erst infrage kommt, wenn die Gefahr kommt, wenn die Scheidung vorgenommen wird zwischen ἀπώλεια und ζωή. — Die Stelle Rom. 10_9 f., — um das gleich hier zu erledigen, weil wir sonst gar zu oft auf diesen Punkt zurückkommen müssen, — auf die Lipsius sich beruft für seine Auffassung, ,dass wir kein Recht haben, σωτηρία von dem Akte des Gerettetwerdens zu verstehen, sondern dass wir um des Parallelismus mit δικαιοσύνη willen σωτηρία als den Zustand des Gerettetseins erklären müssen', beweist, genau betrachtet, vielmehr eben dasselbe, wie unsere Stelle, — was übrigens bei der absolut unzweideutigen Klarheit unseres δικαιωθέντες σωθησόμεθα und dem Ausschluss einer doppelten Wahrheit garnicht anders sein kann. Wenn es nämlich dort heisst: ,ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν', so zeigt schon das Futurum σωθήσῃ, dass auch hier die σωτηρία nicht ein gegenwärtig anzueignender Zustand, sondern ein zukünftig zu vollziehender Akt ist. Wäre σωτηρία mit δικαιοσύνη gleichbedeutend, so könnte es nicht heissen σωθήσῃ, sondern müsste heissen σώζῃ oder gar σέσωσαι; denn wenn der Mensch glaubt und bekennt, so wird er nicht gerechtfertigt werden, sondern so ist er gerechtfertigt, so hat er sich die Rechtfertigung zugeeignet und ist in den Stand der δικαιοσύνη eingetreten; denn in dem εὐαγγέλιον wird die δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται, und wer also dasselbe annimmt, der eignet sich die δικαιοσύνη zu, wird also gerechtfertigt oder in dem Augenblick, wo er gläubig geworden i s t (πιστεύσῃς), i s t er bereits gerechtfertigt. Von der σωτηρία aber gilt das nicht, sondern es heisst: wenn du gläubig geworden bist und bekannt hast, wirst du gerettet w e r d e n.

Mit Glauben und Bekenntnis hat man sich also nur das sichere Mittel und die Garantie angeeignet, dass man gerettet werden wird. Auch hier also die *σωτηρία* durchaus in die Zukunft gerückt. Und die in dem folgenden Vers drangefügte Parallele tritt damit nicht etwa in Widerspruch, sondern dient vielmehr zur Bestätigung; denn durch diese Parallele wird, da aus dem Glauben die Gerechtigkeit, aus dem Bekenntnis aber die Rettung kommen soll, vielmehr im Bilde verständlich gemacht, dass, wie das Bekenntnis aus dem Glauben hervorgeht, so auch die Rettung aus der Gerechtigkeit folgt. Denn diese Parallele liesse sich noch so vervollständigen: *καὶ ἐκ πίστεως ὁμολογία, ἐκ δὲ δικαιοσύνης σωτηρία.* Dass auf die *ὁμολογία* überhaupt ein solcher Wert gelegt wird, liegt einerseits in der Notwendigkeit, die allegorische Deutung der angezogenen Schriftstelle, wo auch von dem *ῥῆμα ἐν στόματι* die Rede gewesen, ganz durchzuführen, andererseits in der ausserordentlichen Wichtigkeit, die von alters her bei der Errettung aus den Ängsten des Gerichts dem *ἐπικαλεῖσθαι* des richtigen Herrn beigelegt worden ist. Dass die erste apostolische Verkündigung mit der Mahnung eingesetzt hat, ernst und eifrig den Namen Jesu anzunehmen, den Gott als Messias erwiesen habe, da ja doch nur der gerettet werden könne, *ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*, das wird nicht nur durch Act. 2 21. 36. 38 bezeugt, sondern auch durch innere Gründe notwendig. Denn der Grund für die eifrige Verkündigung der Botschaft von Jesu als dem Messias lag ja doch eben darin, dass nur der errettet werden sollte aus den letzten Wehen, der den Namen des Messias anrufen werde, und dass deshalb durchaus nur diejenigen der Errettung, des Eintritts in die *βασιλεία* teilhaftig werden konnten, die da bekannten *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*. Vgl. die Redewendung des Paulus (wenn sie echt ist) I. Kor. 1 2: *πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Von dieser vorhandenen Anschauung bei seinen Zeitgenossen geht auch Jesus aus, wenn er es ablehnt, dass nicht alle, die zu ihm Herr, Herr sagen würden *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, Aufnahme finden würden in sein Reich. Wenn also der Zustand der Gerechtigkeit auch durch den Glauben hergestellt wird, so wird doch der Akt der Errettung durch das Bekenntnis erworben; und diese Errettung ist eben die am letzten Gericht. Dass die *ὁμολογία* bereits hier auf Erden beginnen soll und muss, ist selbstverständlich, denn alle Worte,

die von irgendwelcher religiösen Bedeutung sind, in gutem oder bösem Sinne, werden in den himmlischen Büchern verzeichnet für den Tag, wo Rechenschaft gegeben werden muss von jedem Wort, das geredet worden. Darüber wird unten zu handeln sein. Die *σωτηρία* selbst aber, die sie erzielen soll, ist ein Akt der letzten Zukunft, — *ἐὰν ὁμολογήσῃς καὶ πιστεύσῃς, σωθήσῃ,* wirst du gerettet werden.

Wie die *δικαίωσις* und *καταλλαγή* damit in den Dienst der als Bestandteil der letzten Dinge erhofften *σωτηρία* gestellt sind, so ist die Rechtfertigung und Versöhnung als Mittel zum Zweck der eschatologischen Herrlichkeit bezeichnet, und die Stellung der Eschatologie, der messianischen Hoffnung in dem Denken des Paulus in der Form hervorgetreten, dass um der Güter willen, die sie verheisst, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung von ihm verkündigt wird. Um die *σωτηρία*, die Errettung aus dem messianischen Gericht, um die Ererbung der *ζωὴ αἰώνιος* war es dem israelitischen Volk, wie dem Pharisäer Saulus zu thun. Nur ein gerechtes Volk, eine gerechte Seele konnte dieser *σωτηρία* teilhaftig werden, gleichviel noch wie man die Herstellung dieser Gerechtigkeit, den ‚Weg' zu jenem Ziel auffasste. Saulus hatte sie finden wollen aus dem Gesetz; Paulus lehrte sie finden aus dem Glauben. Sein *ἀγγέλιον* war ein *εὐαγγέλιον*, seine Botschaft eine frohe Botschaft, denn anstelle eines Weges, der über qualvolles Ringen hinweg nach seiner tiefen Auffassung nur immer weiter abführte vom Ziel, lehrte er nun einen neuen Weg, der nicht irreleiten konnte den, der ihn zu wählen nach Gottes Gnadenberufung sich entschliessen durfte. Dass er jenen ersten Weg so deutlich als unzulänglich erkannte, dass die inneren Kämpfe, in die Rom. 7 einen Einblick giebt, ihn von seiner Unzulänglichkeit überzeugten, das ist die sittliche und religiöse Grossthat, an die auch ein moderner Mensch mit seinen modernen Kategorien herantreten kann und sie in Bausch und Bogen herübernehmen in die Formen seiner modernen Weltanschauung; wiewohl auch jene Erkenntnis doch wohl in anderen Formen dem Paulus aufgegangen ist, als der Moderne sie in sich reproduziert[1]). Die Form aber des Ziels,

[1]) Darüber kann nur in einer ‚Ethik des Paulus' gehandelt werden, die über dem Walten der ewigen Macht des Gewissens zeitlich bedingte Formen der Vorstellung bei dem christlichen, wie bei dem vorchristlichen Paulus zeigen würde. Vgl. auch unten Abschn. II, Kap. 1.

dessen Gestalten er von der Jugend an eingesogen und ihnen zugestrebt mit der Glut einer Energie, die um dieses Zweckes willen den schwersten Kampf kämpft, ist in ihrem Grundwesen unverändert geblieben. Wie die *δικαιοσύνη* als die enge Pforte blieb, und nur der Weg, sie zu erreichen, sich wandelte, so auch die *σωτηρία* als zusammenfassende Bezeichnung der Herrlichkeit, in die es durch jene Pforte einzutreten gilt. Und wenn nun sein Evangelium auch ist eine Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung — in der Seele des Wandernden ist das Ziel das erste, und der Weg erst das zweite: und so besteht für den Paulus der Wert seiner Botschaft im letzten Grunde nicht in dem Weg, sondern dieser gewinnt seine Bedeutung erst durch das Ziel, dem er sicher entgegenführt: er schämt sich seines Evangeliums nicht, weil es ist eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*.

Auch hier fehlt nicht die Konsequenz, die für das sittliche Leben gezogen wird. Denn sobald nun der Beweis zuende geführt ist, dass das Gesetz keine ‚Erlösung aus dem Leibe dieses Todes' habe bewirken können, dass aber durch Gottes Gnade *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* das *πνεῦμα* mitgeteilt sei, welches diesen Dienst zu versehen imstande sei, und dass darum, wenn der Geist *τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν* in den Gläubigen wohne, er auch ihre *θνητὰ σώματα* auferwecken werde durch den in ihnen wohnenden Geist, 7_{24}—8_{11}, kommt alsbald der Schluss: ‚*ἄρα οὖν ἀδελφοί ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν· εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε*'. Dass durch den Geist die *ζωὴ αἰώνιος* kommt, ist eben bewiesen; darum nun sind wir schuldig, nach dem Geist zu leben; d e n n, wie aus dem vorher erwiesenen hervorgeht, wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben, und nur das Leben nach dem Geist verhilft zum Leben. Wiederum ist das *γάρ*, das den zweiten Gedanken als Grund für den ersten angiebt, von durchschlagender Bedeutung. Deswegen soll man geistlich wandeln, weil an dem fleischlichen Wandel der Tod, an dem geistlichen aber das Leben, — das zukünftige Leben, die *ζωὴ αἰώνιος* haftet. Vgl. u. Abschn. II, 1.

Wir wollen diese Erörterungen über die Zeugnisse des Römerbriefs von der Bedeutung der Eschatologie für das Innenleben des Paulus schliessen mit dem Hinweis auf die vielgenannte und ergreifende Äusserung von der nach Erlösung

schmachtenden Kreatur, die hier folgt, und die wie ein wundersames Hervorbrechen einer sonst ganz fremden Stimmung und Denkweise berühren muss, wenn man nicht die zentrale Stellung der eschatologischen Hoffnung im Paulinismus in der von uns beschriebenen Weise erkannt hat. ‚διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλίας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν‘. Wie tief lässt solch eine Äusserung hineinblicken in die verborgensten Gründe einer von den Geheimnissen des Geistes durchschauerten, in die Tiefen der Gottespläne hinuntergrabenden Seele. Die ganze Kreatur steht vor seinen Blicken da als schmachtend und sich sehnend nach einem grossen Augenblick, dem Augenblick der Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der δόξα. Solch eine Gewissheit kann nur quellen aus der schöpferischen Kraft des eigenen Erlebens. Was für ihn selbst die Summe aller in sich erfahrenen Wahrheit, die Grundlage seines geistigen Lebens ausmacht, dass nämlich ein Entsetzen klebe an der Vergänglichkeit, und Himmel und Erde bewegt werden müssen, um aus diesem Tode zu retten und eine Unvergänglichkeit zu schaffen, das hebt mit der Urkraft, die aus dem schaffenden Geiste stammt, die Seele dieses heiligen Mannes aus sich heraus und macht es zum Sehnsuchtsdrang, von dem auch die schweigende Kreatur sprachlos erbebt. Was er als Lebenspuls schlagen fühlt in dem grossen Reich, das keine Rede kennt, das muss bei ihm selbst das Herzblut bilden. Denn nur was in dem eigenen Innern lebt mit der Gewalt einer Naturwahrheit, das kann man suchen wollen als natürlichsten, unausgesprochenen Zug fremden Empfindens. So sehn wir, wie tief bis ins Mark er durchdrungen ist von diesem Schauder vor der δουλία τῆς φθορᾶς, vor der ματαιότης, der er selbst die Kreatur nur mit zitterndem Drang nach Befreiung unterworfen sieht. Es ist wohl ein genügender Schlüssel, dieses letzte Wort, zu dem, das wir an die Spitze dieser Ausführungen stellen: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Elender als alle Menschen! Einem Mann, der so mit allen Fasern seines Lebens nach der Erlösung aus der φθορά, nach dem Leben strebt, dass ihm die ganze Welt zu schmachten scheint unter dieser Sehnsucht, dem kommen mit dem Satz, dass es die erhoffte, mit Seligkeit begrüsste Befreiung

nicht giebt; mit dem Satz: der Tod ist ein Ende! Es hiesse, den Faden seines Lebens durchschneiden. Denn nicht nur unbewusst lebt dieser Drang so mächtig und seinem Empfinden nach urnatürlich in ihm, dass er ihn zum Lebenstrieb der seelenlosen Kreatur erhebt, sondern es ist ihm deutlich und nach der gewaltigen Arbeit, den Weg zu diesem Ziele zu zeichnen, eine innere Befreiung, es auszusprechen, dass auch sein eigenes Streben, wenn er gleich als Erstlingsgabe jener *δόξα* den Geist schon habe, seufzend hinstehe nach der *υἱοθεσία*, der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν.* Schon das *συν στενάζει* und *συν ωδίνει* giebt an, dass das Seufzen und Schmachten der Schöpfung nach seiner Anschauung ein Empfinden ist, das sie mit ihm selbst und mit den ihm gleich denkenden Menschen teilt. Und die Worte, die das ausdrücklich aussprechen, kommen gleich hinterdrein. Sie zeigen zum Überfluss, was wir schon so oft gesehn, dass die Güter, die ihm bisher zuteil geworden sind, — Rechtfertigung, Versöhnung, Heiligung, nicht imstande sind, ihn zu beseligen, ihn davor zu bewahren, dass er noch *στενάζει* und *ὠδίνει*; dass also sein eigentliches Streben nicht im letzten Grunde nach diesen Gütern hingestanden hat, sondern nach einem andern, weiteren Ziel, für welches sie doch immer noch erst als Abschlagszahlung angesehn werden können. Er hat eben bisher, wie er sagt, nur erst empfangen die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*; das, wonach er als nach dem endgültig beseligenden Ziel sich sehnt, ist die *υἱοθεσία*, die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*. Die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe giebt zu denken. Sie zeigt, dass er unter der eigentlichen, wirklichen *υἱοθεσία*, die ihm als Inbegriff der Seligkeit erscheint, nicht blos die Kindeserklärung, sondern den wirklichen Akt des zum Sohn machens versteht, d. h. den schöpferisch bildenden Akt, wo Gott die geretteten nicht blos de jure, innerlich, sondern auch de facto, äusserlich, zu Gottessöhnen macht, indem auch die herrliche Leiblichkeit des Gottessohnes an ihnen zutage tritt (*σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* V. 29). Wir können des näheren darüber erst unten handeln, Abschn. II. Kap. 5. Jedenfalls zeigt die in den Worten ‚*στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*‘ enthaltene Angabe dessen, was er noch erwartet, gleichzeitig an, wie die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zu fassen ist, die er bereits hat, und die ihn noch nicht befriedigt. Der Genetiv wird nämlich nicht gefasst werden können

als Gen. epexegeticus, der die Übersetzung ergeben würde: ‚die wir die Erstlingsgabe (der zukünftigen Güter) bereits besitzen, die in dem h. Geist besteht'. Auch das würde freilich besagen, dass ihm dieser Besitz eben nur als Erstlingsstücklein erscheint, das doch noch nichts bedeute gegenüber den herrlichen Gütern, nach denen sein Herz noch ausschaut. Dennoch fordert wohl schon allein die Analogie mit allen andern Stellen, in denen ein Genetiv bei ἀπαρχή steht, denselben als Gen. partitivus zu fassen, als ‚Erstlinge', Erstlingsfrucht, Erstlingsteil des Geistes. Vgl. ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας Rom. 16_{15}, ἀπ. τῶν κεκοιμημένων I. Kor. 15_{20}, τῆς Ἀχαΐας 16_{15}. Darnach wüsste er sich also im Besitz eines ‚Anbruchs', einer Probe des Geistes (Mangold: ‚das von Geist, was bis jetzt ausgegossen ist', Römerbrief S. 354), die in ihrer Vollständigkeit erst bei der ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ergänzt werden wird. Worin soll denn nur diese Ergänzung bestehen? Wer zu dem πνεῦμα ohne weiteres das ἅγιον hinzudenkt und dann dieses die Hauptsache und das πνεῦμα die Nebensache sein lässt, wird ohne weiteres sagen, in der Vollständigkeit der Heiligung. Dass aber diese Heiligung noch nicht völlig vollzogen sei und bei der Parusie erst ganz hergestellt werden solle, ist ein Gedanke, der dem Paulinismus gänzlich fernliegt. Der ἁγιασμός ist vollzogen in dem Akt des Gläubigwerdens, die Gläubigen sind ἅγιοι, müssen bereits bei der Parusie sein ἄμεμπτοι ἐν ἁγιοσύνῃ; Rom. 1_7. 8_{27} (ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων), 12_{13}. 15_{16} (ἡγιασμένη ἐν πν. ἁγίῳ), 15_{25}. I. Kor. 6_2. I. Thess. 3_{13} u. s. f. Zudem aber ist die ἁγιοσύνη garnicht der Inbegriff des πνεῦμα und mit ihm zu vertauschen, sondern zu ihm gehören auch noch andere sehr wesentliche Dinge: die γνῶσις, die δόξα u. s. w. Wenn also das, was er bis jetzt besitzt, die δικαιοσύνη, der ἁγιασμός, die virtuelle υἱοθεσία (Gal. 4_5 f. und Rom. 8_{15}), die εἰρήνη und καταλλαγή, die γνῶσις ἐκ μέρους u. s. w. alles erst die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος ist, so muss die Vollständigkeit desselben vielmehr in dem gesucht werden, was er seinem eigenen Geständnis nach noch erwartet, das ist die vollständige υἱοθεσία, nach V. 18 die μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς, nach V. 23 die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν. Bis jetzt nämlich hat er das πνεῦμα nur erst in sich, unsichtbar, verborgen, nur in Dingen sich äussernd, die auch nach unsern modernen Begriffen ‚geistige' sind. Dann wird alles, nicht nur das Innere, sondern auch das Äussere, der Leib, Geist werden; denn die

ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος soll eben bestehn in der Umwandlung desselben in ein σῶμα πνευματικόν, I. Kor. 15 44. 51. II. Kor. 5 4. 5. So bedeutet die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος hier genau dasselbe, wie dort im II. Kor.-Brief der ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος, der auch dort bezeichnet wurde als das Unterpfand dafür, dass der Auferstehungsleib den vergänglichen Erdenleib verschlingen werde ins Leben. Die Ausführung und nähere Begründung dieser Andeutungen s. u. Abschn. II. Kap. 5. Hier genügt, darauf hingewiesen zu haben, dass ihm die geistigen Güter, die er bisher erhalten hat, und die von vielen Theologen zum eigentlichen Gegenstand seines Ringens und Strebens gestempelt werden sollen, thatsächlich nur die ἀπαρχή sind, während die vollständige Seligkeit, der er zustrebt, besteht in der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, die erfolgen wird bei der Parusie. Sein eigenes Streben auch seinen Worten nach dasselbe, was er angiebt als Gegenstand der schmachtenden Sehnsucht der ganzen Schöpfung, nämlich die Erlösung aus der φθορά. Und es stimmt dazu, wenn er nun sagt: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Nicht als sei, im Widerspruch mit dem, was wir bisher nachzuweisen versucht, die σωτηρία bereits geschehen. Wäre sie das, so könnte er nicht mehr seufzen und schmachten und warten. Die Errettung ist eben bis jetzt erst in der Hoffnung vollzogen, in der Thatsache soll sie erst bei der Parusie sich ereignen. Wie Luther übersetzt: ‚denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung‘; nur dass für ‚selig‘ einzusetzen ist ‚gerettet‘. Wir sind gerettet in der Hoffnung, d. h. wir haben die Mittel empfangen, welche uns die Rettung als sicher garantieren, sodass wir uns rühmen könnten ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Eine Hoffnung aber die gesehen wird, ist keine Hoffnung; und weil also die Rettung bis jetzt in der Hoffnung geschehen ist, steht sie in der Thatsache noch aus, sind die Gläubigen hier im Erdenleben noch nicht σωθέντες, sondern σωζόμενοι, II. Kor. 2 15, und es bleibt in der Thatsache, was Paulus Rom. 5 als Gewissheit aussprach: δικαιωθέντες σωθησόμεθα. — Über die Anfänge der eschatologischen Güter, die von den Christen bereits erworben sind, die aber eben nur als Vorspiel zukünftiger Ereignisse gelten können, s. u. Abschn. II. Kap. 6.

Mit dieser letzten Stelle ist wohl endgültig erwiesen, dass die Seele des Paulus in ihrer innersten Richtung hindrängt zu den letzten Dingen. Die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, die Be-

freiung aus der *ματαιότης*, aus der *δουλία τῆς φθορᾶς*, die *υἱοθεσία* in dem Sinne, dass man werde *σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ*, die *δόξα τοῦ θεοῦ*, die *ζωὴ αἰώνιος* — alle die Güter, die nicht erteilt werden können vor der Parusie, sie sind es, die er ersehnt und erwartet. Alles, alles, was an geistlichen Gütern hier bereits erworben werden kann, Rechtfertigung, Versöhnung, Heiligung, Friede, Erkenntnis sind nur Vorspiele der zu erwartenden Herrlichkeit, sind nur Unterpfänder, nur Wege zu dem grossen Ziel. Er kämpft einen gewaltigen Kampf, aber er kämpft um eine herrliche Krone. Und es bleibt bei dem, was wir als Leitsatz aufstellten, ehe wir diesen Gang durch die fünf grossen Paulinen begonnen: die Wurzeln seines inneren Lebens, in deren Dienst seine Glaubens- und seine Sittenlehre bewusster- und ausgesprochenermassen sich stellen, liegen in seiner Eschatologie. Sie stellt als Bedingung für die Güter, die sie verheisst, die Forderung auf, dass der Mensch gerecht sei. Wie nun diese Gerechtigkeit erlangt werde, ist der Glaubens- und Sittenlehre Inhalt.

Wenn nun der Nachweis für eine solche richtunggebende Stellung der eschatologischen Hoffnung im Paulinismus für die Briefe aus der Reisezeit gelungen ist, so ist für die Gefangenschaftsbriefe dieser Nachweis überflüssig geworden. Denn dass sie, die den Apostel näher als alle die andern, in Lebensgefahr und in Aussicht eines raschen Endes seiner irdischen Wirksamkeit zeigen, seine Blicke noch entschiedener auf das hinlenken werden, was hinter diesem Erdenwallen in der eschatologischen Zukunft liegt, ist selbstverständlich. Der Unterschied wird nur der sein, dass sie den Gedanken an das Eintreten der Parusie noch bei seinen Lebzeiten und damit das Überkleiden der gegenwärtigen Niedrigkeit mit der zukünftigen Herrlichkeit mehr in den Hintergrund treten lassen und den Zwischenzustand der Verstorbenen zwischen ihrem Lebens- und dem Weltende, bezw. die Umwälzungen, die gerade die Verstorbenen betreffen, mehr nach vorn rücken. Da dies aber Dinge sind, die zur Darlegung der positiven Ausprägung seiner Eschatologie gehören, so bleiben sie füglich der Behandlung im zweiten Abschnitt vorbehalten. Um nur flüchtig die Erinnerung wachzurufen an die ganz gleiche Richtung in die Zukunft, um derentwillen das Evangelium und die gegenwärtige Religion und Sittlichkeit gepflegt wird, seien nur ganz wenige Stellen namhaft gemacht, über deren prinzipielle

Bedeutung das nachzusehen ist, was über gleichlautende Stellen der zuvor besprochenen Sendschreiben ausgeführt worden ist; Stellen wie Eph. 1_{13} ,τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν‘, wie Kol. 3_{24}: ,ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀπόδοσιν τῆς κληρονομίας‘, wie Phil. 2_{12}: ,τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάσθε‘, ibid. 2_{16}: ,λόγον ζωῆς κατέχοντες εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ‘, 3_{20}: ,ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύνμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ‘, wie II. Tim. 1_{10}: ,τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου‘, u. dgl. m.

In diesen Briefen nimmt ja die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die ungefähr als Summa des Paulinismus angesehn wird, lange nicht die dominierende Stellung ein, wie in jenen ὁμολογούμενα, namentlich dem Sendschreiben an die Galater und an die Römer. Wenn also auch in letzteren durchweg das Bewusstsein im Hintergrund bestehen bleibt, dass der ganze ,Weg‘, der da gelehrt wird, zu betrachten ist als Weg zu der ,Seligkeit‘, der ,Errettung‘, die mit der Erfüllung der eschatologischen Erwartungen eintreten soll, so ist die Bedeutung der Eschatologie für das Evangelium des Paulus genügend gekennzeichnet.

Zweiter Abschnitt.

Motive und Inhalt der Eschatologie des Paulus.

1.

Tod und Leben.

1. Verschiedene Zukunftsideale der Zeitgenossen. — 2. Selbstständige Gestaltung des paulinischen Zukunftsbildes durch selbstständige Auffassung des höchsten Gutes. — 3. Das höchste Gut das Leben. — 4. Das höchste Übel der Tod. — 5. Und zwar der Tod als physischer Tod. — 6. Das Leben als physisches (unzerstörbares, ewiges) Leben. — 7. Ergebnis.

(1. Verschiedene Zukunftsideale der Zeitgenossen.) Der grosse Gegensatz, der dem Apostel alles, was ist, das sichtbare und das unsichtbare mit scharfem Schnitt zu spalten scheint, der seine eigene Seele zur Angst oder zur Hoffnung aufregt, ist der Gegensatz zwischen Tod und Leben. Bereits im ersten Abschnitt ist das an einigen Stellen hervorgetreten. Wenn sich zeigte, dass der Gegenstand, der die innere Thätigkeit religiöser oder sittlicher Art im Paulus zuwege bringt als der Puls seiner Seele, in der Zukunft liegt, so war selbstverständlich, dass bei dem Erweis dieser formellen Thatsache auch die Materie hie und da zutage treten musste, die nun diesen Gegenstand ausmacht und ihrem Wesen nach eben der Zukunft angehört. Da zeigte sich denn schon mehrfach, dass dieser Gegenstand im wesentlichen sei die ζωή, die ζωὴ αἰώνιος.

Das eschatologische Ziel, dem Israel zustrebte, war seit den Zeiten der Danielprophetie einem mannigfachen Wandel unterworfen gewesen. Die Verschiebungen, die in demjenigen stattfanden, was man überhaupt noch für möglich und angänglich hielt, hatten sich mit den Einflüssen fremder, philosophischer

Weltanschauungen verbunden, um Bilder der Hoffnung herauszugestalten, die mit den alten Nationalhoffnungen Israels nicht mehr gemein hatten, als die Beschränkung auf das erwählte Volk. Wenn man seinerzeit eine Erhebung der Volkskraft unter dem Messias aus Davids Geschlecht erwartet und ein Reich ersehnt hatte, in dem alle Völker der Erde in Heiligkeit und Gerechtigkeit wallen würden zum Berge Zion, so hatte diese rein geistige und doch gerade darum rein natürliche und rein religiöse Hoffnung aus Prophetenreden, die vielleicht ursprünglich nur mit der Hyperbel bildlicher Kraftsprache den Frieden und das Glück dieses Reichs schildern sollten, den Stoff geschöpft zu groteskeren Gebilden. Von dem Löwen, der bei den Lämmern schlafen, von dem Weinstock, der wunderhaft reiche Frucht tragen werde, waren Schilderungen ausgegangen, die in der Erhöhung des Wunders wie in der Vergrösserung der sinnlichen Genüsse und Herrlichkeiten die grössere Würde der messianischen Zukunft suchten. Die übersinnliche Welt, die über den Wolken sich öffnete und die Vorstellungen und Gedanken des Volkes mit immer wachsender Macht ergriff, gleichviel ob unter persischem, ägyptischem, griechischem Einfluss entstanden oder aus den altisraelitischen Begriffen von übermenschlichen Wesen und Dingen organisch erwachsen, eröffnete der messianischen Zukunft neue Perspektiven. Fraglich wurde bald nur mehr dies, ob sie mit ihren überirdischen Gütern sich herabsenken werde auf die alte Erde zu dauerndem Glück, oder sie noch einmal vorübergehend erneuen, um endlich zurückzukehren an die überirdischen Stätten, aus denen sie hervorgetreten, oder endlich als einziger Zufluchtsort der glückdurstigen Menschheit ohne eine Besserung der Erdenverhältnisse ihre erwählten Glieder aus diesem Jammerthal zu sich nehmen werde in den Himmel, als neue Welt der Ewigkeit das alte zusammenbrechende Säkulum ersetzend. Aber, wie es den Konservativen und in seinem Mangel an geschichtlich-systematischem Sinn ungemein weitherzigen Geist des Judentums entspricht, von diesen verschiedensten Hoffnungen, die nach und nach entstanden, war keine je ganz wieder verschwunden. Dem Katholizismus gleich, der jedes einzelnen Jahrhunderts Geist gleichmässig konserviert und als geheiligte Wahrheit weiterträgt zu den zukünftigen Geschlechtern, und entsprechend auch gewissen Richtungen der evangelischen Christenheit, die gleichfalls das Welt- und Gottesbild des Griechentums, des Mittelalters und

der Neuzeit in Einem Hirn und in Einem Herzen zu bergen vermögen, trug auch das jüdische Volk Erzeugnisse der verschiedensten Geister und der verschiedensten Zeiten in Einem weiten Busen. Seine Zukunftsbilder — denn in ihnen legte sich im wesentlichen die Weltanschauung des jüdischen Volkes nieder, — enthielten gleichzeitig und gleichwertig Züge der krassesten Sinnlichkeit, der zähesten Diesseitigkeit in Aufstellung der Lebensziele und Lebenswünsche, und Denkmale der schroffsten Weltverachtung, des Abscheu's vor allem irdischen, der bestimmten Flucht hinauf in das selige Jenseits. Das Gute an dieser Vielgestaltigkeit Eines Hoffnungsgebietes war dasselbe, was den Katholizismus stärkt durch sein weitherziges Bergen von mancherlei Wahrheit: dass ein jeder sich nehmen konnte, was die eigenen Bedürfnisse stillte. Mancher nahm alles, hielt sich bei dem einen an diese, bei dem andern an jene Einzelheit, die ihm wünschenswert schien, und fand sich mit den Verschiedenheiten der geschlossenen Weltanschauungen, denen die einzelnen Prophetieen entsprungen waren, auf seine Weise ab, weil der geschichtlich reproduzierende Sinn für fremde Geistesströmung dem Judentum überhaupt fremd ist. So gehn in dem Volk, von dem die Evangelien ein Bild geben, die verschiedensten Ideeen über die messianische Zukunft um. Gedankenkreise, wie sie sich um den Messias als Davidsohn und um den Messias als Menschensohn gruppierten, stehn friedlich nebeneinander. Bald soll er in Bethlehem auf Erden, bald aus dem Himmel auf den Wolken erscheinen, dass niemand wisse, von wannen er sei. Ehen und Ehelosigkeit, englische und irdische Daseinsformen, Speiselosigkeit und Speisegenuss scheinen im messianischen Reich gleichermassen möglich. Was dem Volk vereinbar erschien, das reimten sich auch die zu ihm gehörigen Literaten zweiten Ranges, die Sammler volkstümlicher Schriften und Prophetieen. Sammelwerke, wie das Buch Henoch und die Sibylle, wie das vierte Buch Esra, die Apokalypse Baruchs und die Offenbarung des Johannes geben davon Zeugnis. Ich habe das darzulegen versucht an dem vierten Esra und an der Apok. Bar. (Jb. f. prot. Theol. 1892) und möchte daher an dieser Stelle, wo ich eine jüdische Eschatologie zur Zeit des N.T.'s nicht geben kann, auf jene Untersuchung verweisen. Es ist dort der Nachweis angetreten, wie die Grundschriften, aus denen der Kompilator sein Buch bildete, himmelweit auseinanderstehn in den Weltanschauungen, die sie

vertreten. Wie die völlige Diesseitigkeit der Hoffnung, die noch nicht einmal an die Auferstehung denkt, sich zusammenfindet mit dem wehmütigen Sonnenuntergang des Messiasglaubens, der zwar noch nicht ganz für diese Erde verzichten will auf endliche selige Zeiten, aber doch sie zusammenzieht auf die kurze Dauer von vierhundert Jahren, nach welcher Frist erwachen werde ein neues Weltall. Wie der Römerhass eines politischen Patrioten den Messiasthron in Zion aufgerichtet sieht auf den Trümmern des Römerreichs als letzte Epoche der Weltgeschichte vor dem Weltende, und wie all diese Weissagungen stehn inmitten eines Buches, das in stiller, radikaler, unerschütterlicher Weltentsagung völlig verzichtet auf Seligkeit, Freude oder Befreiung in dieser Welt, kein anderes Glück mehr kennt, als das der von der Vergänglichkeit befreiten Seele im himmlischen Jenseits, keinen andern Zeitpunkt für die Errichtung des Gottesreichs, als den Weltuntergang, der die Erde überraschen werde in der Blüte der heidnischen Weltmacht. Denn ‚diese gegenwärtige Welt kann die Seligkeit nicht tragen; denn gesät ist das Übel, und bevor diese Saat ihre Frucht getragen, und der Ort vergangen ist, wo gesät worden, kann der Ort nicht kommen, wo das Gute gesät ist,‘ IV. Esr. 4_{27} f. — So finden sich die frischeste Welthoffnung, die der eine, und der entschiedenste Weltverzicht, den der andere Prophet seinem Volk einimpfen gewollt, bei dem Kompilator in friedlicher Vereinigung gesellt, weil die himmlischen Herrlichkeiten des einen und die nationalen Tröstungen des andern, die er beide liebte, ihn vergessen machten, was sie trennte. Einheitlich und aus einem Guss ist das Weltbild nur da, wo einen selbstständigen Geist die Kraft seiner originalen Überzeugung drängt zu selbstständigem, neu bauendem Schaffen. Wo die Natur dessen, was ihm erstrebenswert scheint, — sei sie in patriotischem Fanatismus rein politisch, sei sie infolge genusssüchtiger Grundlage rein sinnlich gefärbt, sei sie durch sittliche Strenge und philosophische Weltleugnung rein in das Jenseits gekehrt —, so klar ihm vor der Seele steht, dass es ihn drängt, sie kraft des prophetischen Geistes auch seinen Mitmenschen zu verkünden.

(2. Selbstständige Gestaltung des paulin. Zukunftsbildes.) Zu diesen gehört Paulus. Einheitlich durch und durch ist die innere Richtung seiner Zwecke, einheitlich, nicht angelernt, sondern mit innerster Seele empfunden und darum von ihm

selbst geschaffen der Inhalt dessen, was er als selig ersehnt oder als unselig verabscheut. Darum auch einheitlich durch und durch das selige Zukunftsbild, das er als einstige Realisierung dieser Wünsche sich malt. Niemals würde ihm begegnen, dass er unsicher schwanke zwischen verschiedenen Weltformen, zwischen widersprechenden Wünschen. Niemals würden in seine Ausgestaltung des Gottesreichs Bilder hineinfliessen von Dingen, die den Bauch füllen und die Sinne letzen; niemals würde er widersprechendes melden über die Frage, ob noch diese Erde die sichtbare Aufrichtung des Messiasreichs mit seinen Seligkeiten tragen, ob in diesen Erdenformen und auf dieser Erdenbühne sich abspielen könne die Handlung jenes vollendeten Reiches der Verheissung. Hat er aus den Überlieferungen geschöpft, die seine Zeit über diese Stoffe ihm bot, so hat er sie doch nicht wahllos übernommen, sondern nur solche Bestandteile seinem Zukunftsbilde eingefügt, die aus derselben Grundlage erwachsen waren, auf der sein eigener Messiastempel sich baute. Denn dieser entsprach einem Geist, der von Einem Drang erfüllt war; und was zu diesem Drange nicht stimmte, das konnte in dem Ganzen seiner Hoffnung eine Stätte nicht finden. Dieser Drang hiess: Leben; und was er floh als die Summa alles Entsetzens: Tod. Dieser Drang und dieser Abscheu sind der positive und der negative Pol gewesen, aus denen der Strom seiner messianischen Hoffnung floss.

Durchaus ist daher dem Satze von Weiss zuzustimmen (a. a. O. S. 370f.): ‚Der Gegenstand der Christenhoffnung ist die messianische Errettung . . . vom Tode‘ und ‚das positive Korrelat zu dem negativen Begriff der *σωτηρία* ist der Begrifl der *ζωή*‘, worunter er nicht etwa nur in moralisierender Abflachung ‚das neue sittliche Leben‘, sondern das wirkliche Leben als ewiges Leben, Lebendigsein verstehn will. Diese zwei Punkte, die so oft anders aufgefasst sind, die auch in Weizsäckers apostolischem Zeitalter noch in wesentlich anderer Gestalt auftreten — trotzdem die Bedeutung der Rechtfertigungslehre dort S. 138f. ihre gebührende Einschränkung erfahren hat, — müssen entschieden in den Vordergrund gestellt werden, um das eschatologische System des Paulus zu verstehen. Das Leben ist ihm das höchste anzustrebende Ziel und der Ausgangspunkt für die übrigen Gestalten seiner Hoffnung; und unter diesem Leben versteht er nicht sittliche Erneuerung, sondern wirkliche phy-

sische Lebenskraft, unter Tod das wirkliche Sterben im Sinne der Existenzvernichtung.

(3. Das höchste Gut das Leben.) Bereits im Thessalonicherbrief ist der Inhalt der Christenhoffnung deutlich bezeichnet als eine Hoffnung auf das Leben. Denn wenn der Apostel 1_3 spricht von der *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und dann 4_{13} anhebt: ‚*οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*‘, so zeigen die dann folgenden Belehrungen über die Gewissheit der Totenauferstehung, dass eben das Leben und die Errettung aus dem Tod den Gegenstand bildet, auf den der Christ zu hoffen berechtigt ist. Wenn sie betrübten Herzens ihre Toten in die Gruft senkten ohne die Gewissheit, dass diese zum Leben würden erweckt werden, dann wären sie wie die übrigen, die keine Hoffnung haben. Da ist also der Inhalt der Hoffnung, die den Christen von dem Nichtchristen unterscheidet, eben die Garantie, dem Tode nicht mehr anheimfallen zu können, sondern zum Leben wiedererweckt zu werden. Ob man hoffen darf, noch bei Lebzeiten der Vergänglichkeit entrückt oder dem Grabe wieder entnommen zu werden, immer ist die Hoffnung eine Hoffnung auf Leben. — Dieser Ton geht denn durch die Hauptbriefe mit gleichmässiger Stärke hindurch. Über einige Stellen des fünfzehnten Korintherkapitels haben wir schon gesprochen. Die Worte *εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν*‘ heften mit vollster Bestimmtheit und Kraft die Christenhoffnung an das Leben nach dem Tode. Es ist oben S. 13—19 gezeigt, dass das Elend nicht etwa in einer Verkehrtheit der Christenhoffnung überhaupt gesucht werde, sondern in ihrer Diesseitigkeit beim Ausschluss der Auferstehungshoffnung, da ja nicht von einer Anknüpfung desselben an eine falsche Person, sondern nur von ihrer Beschränkung auf das diesseitige Leben gesprochen wird. Ist aber dies der Fall, und spricht er sich in solchem Sinne dahin aus, dass die Christen elender seien als alle Menschen, so erhellt, dass das Leben im Jenseits die ganze Fülle der Hoffnung birgt, nach der seine Seele dürstet, und für deren Erreichung er die gegenwärtigen Leiden und Entbehrungen gern zu tragen bereit ist. Und so wird denn auch der endliche Sieg erst erfochten sein, wenn die Vergänglichkeit aufgehört hat, wenn das Leben zum Vorschein gekommen ist, das nicht wieder

vergeht. ‚Denn dies Vergängliche muss anziehn Unvergänglichkeit. Wenn aber dies Vergängliche angezogen haben wird Unvergänglichkeit, und dies Sterbliche angezogen haben wird Unsterblichkeit, dann wird geschehen das geschriebene Wort: verschlungen ist der Tod in den Sieg‘.

Auf ganz derselben Linie liegt, gleichfalls auf indirektem Wege den ausserordentlichen Wert zeigend, den der Apostel dem Bestehenden und Unvergänglichen rein um dieser Eigenschaft willen, der Lebenskraft rein um ihrer selbst willen beilegt, die Stelle, wo das πνεῦμα in seiner lebendigmachenden Eigenschaft genannt wird: ‚τὸ γράμμα ἀποκτείνει τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ‘ II. Kor. 3_6. Denn auch hier ist aus dieser Eigenschaft eine besondere Würde, eine besondere Herrlichkeit des πνεῦμα abgeleitet. Weil der Buchstabe tötet, der Geist aber Leben verleiht, so ist die Herrlichkeit dessen weit grösser, der des Geistes Geschäft verrichtet, als der in des Buchstabens Diensten steht. Es ist ja an sich ganz selbstverständlich, dass das Lebenbringende in den Augen jedes Lebewesens, das nicht zum Selbstmord zu schreiten imbegriff ist, unendlich höher an Wert erscheint, als das Todbringende. Nicht so selbstverständlich ist jedoch, dass Gegenstände und Thatsachen, die zunächst nur in religiöse Verhältnisse eingreifen; wie Buchstabengesetz und Geistgesetz, alsbald auf die Stellung angesehn werden, die sie zu Leben und Tod einnehmen. Der Buchstabe verurteilt, der Buchstabe macht sündig, weil er gerade durch das Gebot zur Sünde anstachelt, der Buchstabe kann dem Schwachen nicht helfen; der Geist giebt Kräfte, er macht gerecht, er macht heilig. Das sind Aussagen, die von diesen beiden religiösen Begriffen — religiös, sofern der Buchstabe das alte Gesetz der Knechtschaft, der Geist das neue Gesetz der Freiheit darstellen soll, — unmittelbar an die Hand gegeben sind. Werden aber an einer solchen Stelle, wo an sich garnichts zu eschatologischen oder ähnlichen an das letzte Gericht erinnernden Gedanken auffordert, und rein objektiv die grosse Würde des Dienstes am neuen Bund des Geistes dargestellt werden soll, die Eigenschaften des Geistes und des Buchstabens als die des tötens hier, des lebendigmachens dort angegeben, so zeigt diese Thatsache, dass der Apostel über die nächsten Wirkungen hinweg ihre letzten Konsequenzen, ihre Wirksamkeit für das Gericht, das jedem Menschen bevorsteht, ins Auge zu fassen gewohnt ist. Und dabei ist dann Leben und Tod die Frage, um die es sich

für ihn handelt. Selbst wenn man das ἀποκτείνει und ζωοποιεῖ bildlich fassen und von einem moralisch totmachen einer- und sittlicher Erneuerung andererseits verstehen wollte, — worüber in dem 5. und 6. Titel dieses Kapitels zu handeln sein wird —, so wäre doch karakteristisch genug, dass Paulus gerade diese Bilder für die geistlichen oder moralischen Wirkungen eingeführt hätte. Es würde immer noch zeigen, dass Leben für ihn der Inbegriff alles Guten, und der Inbegriff alles Übels für ihn der Tod sei. Indessen ist das auch alsbald noch deutlicher, und die bildliche Auslegung der beiden Begriffe noch unwahrscheinlicher gemacht. Es wird nämlich die δόξα des Moses als καταργουμένη hingestellt, und daran dann bald die Schlussfolgerung geknüpft: ‚καὶ γὰρ οὐ δεδόξασται τὸ δεδοξασμένον ἐν τούτῳ τῷ μέρει εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης. εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῷ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ‘. Einzig um deswegen ist darnach die δόξα des einen weit grösser, als die des andern, weil die eine bleibt, während die andere vergeht. Es ist das in der Sache an sich nicht begründet; denn es könnte ja sehr wohl eine Herrlichkeit sehr viel grösser und strahlender sein, als eine andere, um dann um so rascher wieder zu vergehen. Erscheint das einem Denker nicht so, und ist ihm die Thatsache des Bestehens allein ein Grund zu der Aussage, dass damit auch die Herrlichkeit notwendig eine weit grössere sein müsse als bei dem Vergehenden, so zeigt dies, dass ihm das Bestehen rein als solches das Wertvolle ist, dass seine Seele nach dem bestehen, dem ewig leben dürstet.

So denn auch die Äusserung, die er am Anfang des fünften Kapitels thut über das Ziel seiner gegenwärtigen Sehnsucht. ‚καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες . . . ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς‘. Es kommt uns hier auf die von den Exegeten vielfach ventilierte Frage, ob Todesfurcht aus diesen Worten spräche oder nicht, garnicht an. Bei einem Mann, der sein Leben täglich bis in den Abgrund der Lebensgefahren versenkte, von Todesfurcht zu reden, ist an sich ein Unding. Wohl aber spricht daraus die Sehnsucht nach dem Leben, nach derjenigen Daseinsform, die den Schranken der Vergänglichkeit enthoben ist, die in einer ewigen Dauer ihre Herrlichkeit hat. Dass das Sterbliche verschlungen werde vom Leben, ist sein Wunsch. Liegt darin ein-

geschlossen, dass er den Tod an dem eigenen Leibe nicht mehr zu erfahren wünscht, so kann das nicht die vulgäre Furcht sein vor dem qualvollen Moment, wo Leib und Seele mit einander im Todeskampf ringen, denn diesen Kampf hat er mehr als einmal bestanden, sondern es muss dieser Wunsch aus eben dem Schauer quellen, den er vor dem Vergehn als solchem hat, gleichviel, ob er an seinem eigenen Leibe geschieht, oder an dem Fremden. Nicht den Schmerz, der etwa damit verbunden, scheut er; sondern das Sterben selbst, das Hinschwinden, das Vernichtetwerden, das Übergehn aus dem Seienden zum Nichts, das ist ihm das Schaurige, von dem hinweg seine Seele dem Leben zustrebt und noch bei Lebzeiten sein Sterbliches verschlungen sehn möchte vom Leben. Nicht ein Negatives der Angst vor dem Akt der Trennung Leibes und der Seele, sondern das Positive des Dranges zum Leben muss hier gesucht werden. Dass das allein die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Herrn sei, von der er in den folgenden Versen dann spricht, verstattet der Kontext nicht anzunehmen. Denn er kam auf diese seine Sehnsucht zu sprechen, als er die Entschädigung für alle Leiden dieser Zeit durch die Herrlichkeiten des Jenseits ausmalen wollte. Wir wissen, sagte er dort, dass unser eine ganz überschwengliche Herrlichkeit wartet. Sie ist zwar noch nicht sichtbar, aber gerade darum um so herrlicher; denn das unsichtbare ist ewig. Schon da wird in die Ewigkeit der Güter ihr um so grösserer Wert verlegt. Und nun wird diese Behauptung, dass ein *αἰώνιον βάρος τῆς δόξης* der Gläubigen warte, näher belegt durch Mitteilung von der *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Auch bei ihr ist das *αἰώνιος* ein wesentliches Merkmal. Und von ihr heisst es dann: *καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες κτλ.* Die Herrlichkeiten selbst also sind es, die er erwartet, die ihn zur Sehnsucht reizen, wie er es dann weiter dahin definiert, *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. Dass dies sein Drang, dies seine Sehnsucht ist, spricht er unumwunden aus und erklärt ohne Nebenblicke, dass er wie unter schwerer Last seufzen müsse, solange er noch in dem *σκῆνος* sei und die *ζωή* noch nicht besitze, nach der ihn verlangt. Dass durch jene Befreiung aus dem Leibe auch die Vereinigung mit dem Herrn erzielt wird, ist dann ein neuer wesentlicher Gesichtspunkt; aber es ist ein zweiter, der selbstständig zu dem ersten hinzukommt.

Der Wert der *ζωή* erhellt jedoch erst ganz, wenn man die Folgerungen inbetracht nimmt, die er aus diesem ihrem Wert für die übrigen religiösen Begriffe und Thatsachen zieht. Dieselben sind derart, dass er die Zulänglichkeit der religiösen Einrichtungen darnach bemisst, wie weit sie imstande sind, zur *ζωή* zu verhelfen; wodurch denn in der That diese als das Ziel erscheint, worauf alle andern Teile der Religion eingerichtet werden müssen. Es erhellt das aus den Ausführungen im dritten Galaterkapitel. Dort heisst es V. 21: ‚*ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἐδόθη ὁ νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσύνη*‘. Da aus den voraufgegangenen Sätzen klar geworden ist, dass die Gerechtigkeit aus dem Gesetz nicht erworben werden kann, sondern der Übertretungen wegen hinzugesetzt worden ist, bis der Same komme, dem die Verheissung gegeben, so könnte der Gedanke kommen, das Gesetz sei gegen die Verheissungen Gottes. Das aber ist keineswegs der Fall. Denn — und auf dieses denn ist wohl zu achten — wenn das Gesetz als ein solches gegeben wäre, welches lebendig machen könnte, so wäre thatsächlich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit. Es ist also an sich durchaus nicht etwa das Gesetz unzulänglich, schief oder aus irgend einem andern Grunde auf die Dauer unhaltbar. Sondern nur das ist der Grund für die Unmöglichkeit, aus dem Gesetz gerecht zu werden, weil es nicht die Fähigkeit hat, lebendig zu machen. Darnach ist die *ζωή*, das Leben derjenige Gesichtspunkt, der ausschlaggebend ist für die religiöse und sittliche Brauchbarkeit einer Einrichtung, wie das Gesetz. Wäre dasselbe gegeben worden mit der Fähigkeit, Leben zu verleihen, so käme auch thatsächlich die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Nun kann man freilich an sich dies Verhältnis in doppelter Weise fassen, je nachdem man die *ζωή* als das zuerst eintretende annimmt, oder die *δικαιοσύνη*. Im ersteren Fall würde man so deuten: gerecht kann man nur werden, wenn man vorher belebt wird; wäre also dem Gesetz die Kraft beigelegt, zu beleben, so könnte es auch gerecht machen. Im zweiten Fall wäre die Deutung die: das Ziel, um welches es sich handelt, ist ja doch die *ζωή*; um ihretwegen allein wird auch die Gerechtigkeit erworben; wenn also das Gesetz die Fähigkeit hätte, jenes Ziel zu verleihen, dann würde es auch das Mittel gewähren können. Und in der That ist diese Auffassung der Worte jedenfalls die, welche von Paulus beabsichtigt worden;

δυνάμενος ζωοποιῆσαι und ‚selig machen könne‘ ist gleichbedeutend, denn ζωή und Seligkeit sind für Paulus — gerade auch nach dem Galaterbrief, vgl. 6_8 — gleichwertig. Nämlich nur dann, wenn man dies hinsichtlich des ζωοποιῆσαι festhält, ist der V. 21 thatsächlich eine Begründung dafür, weshalb das Gesetz nicht etwa den Verheissungen Gottes entgegen sei; wie er nach dem εἰ γὰρ ἐδόθη ja doch sein soll. Wäre nämlich mit dem ζωοποιῆσαι das Mittel gemeint, gerecht zu werden, und bestände nicht das umgekehrte Verhältnis, so bliebe entschieden die Folgerung zurecht bestehen, die der Apostel V. 18 abgewiesen hat: ‚εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας‘. Denn es wäre eben damit angegeben, wie das Gesetz, ohne Rücksicht auf die ἐπαγγελία und damit dieselbe aufhebend (V. 17f.) zur Gerechtigkeit verhülfe, und es wäre durchaus nicht verständlich gemacht, dass es n i c h t κατὰ ἐπαγγελιῶν sei. Soll also vielmehr dieser Beweis erbracht werden, so muss die Beweiskraft in der Irrealität der Bedingungsperiode liegen, der als nichtwirklich hingestellte hypothetische Satz muss sich decken mit dem, was als nichtwirklich erwiesen werden soll, und dadurch aus der Nichtwirklichkeit des ersteren auch die Nichtwirklichkeit des zweiten erhellen. In positiver Form lautet also der Beweis so: es ist der νόμος nicht gegen die ἐπαγγελίαι; denn wenn er das wäre, wenn er lebendig machen könnte, dann wäre auch die Gerechtigkeit aus dem νόμος; diese aber ist, wie eben bewiesen (3_{6-11}) ἐκ πίστεως und nicht ἐκ νόμου; also kann auch der νόμος nicht lebendig machen, ist nicht gegen die ἐπαγγελίαι. Es deckt sich also das δύνασθαι ζωοποιεῖν und das κατὰ ἐπαγγελιῶν εἶναι; wer das erstere kann, macht die ἐπαγγελία überflüssig, nichtig, καταργεῖ τὴν ἐπαγγελίαν· εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας. E b e n d a s ζ ω ο π ο ι ε ῖ ν m u s s a l s o d e n l e t z t e n I n h a l t d e r ἐ π α γ γ ε λ ί α ausmachen. Von hier aus ist dann wirklich die irreale Bedingungsperiode εἰ γὰρ ἐδόθη κτλ. ein Beweis für den Satz: ὁ νόμος οὐκ ἔστιν κατὰ ἐπαγγελιῶν; denn er sagt dann wirklich: das Gesetz macht nicht die Verheissungen zunichte; denn wenn es das thäte, wenn es erfüllte, was die Verheissung sich allein vorbehalten hat, wenn es lebendig machen könnte, dann müsste es ja auch gerecht machen können; dies aber ist nach den vorangegangenen Erörterungen nicht der Fall, also ist auch die erste Bedingung wirklich eine irreale. — Die ausschlaggebende Bedeutung des

Begriffes Leben ist damit festgestellt. Lebendigmachen und seligmachen ist gleichbedeutend. Der von der ἐπαγγελία verheissene Segen, die aufgrund derselben zu erhoffende Seligkeit ist eben die ζωή [1]). Selbstverständlich die ζωή als ζωὴ αἰώνιος. Und als solche tritt sie auch als Gegenstand der Christenhoffnung und der dermaleinstigen Ernte auf 6_8: ,ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον'. Dass aber die Seligkeit in dieser Form gedacht ist, dass das Leben an ihr das wesentliche ist, das ist bei dem folgerichtigen Denken des Paulus nicht ohne Wirkungen auf das ganze religiöse System. Um der Seligkeit willen ist alle Religion da, das steht ihm und stand seiner Zeit fest; nur der Gerechte kann selig werden, das ist die zweite zugestandene Prämisse. Heisst nun aber Seligkeit Leben: lebendigmachen kann das Gesetz nicht; dann kommt also auch der Weg zur Seligkeit, die Gerechtigkeit, nicht aus dem Gesetz. Das Leben ist der Mittelpunkt, der feststeht als A und O des inneren Sehnens; um ihn kreist alles, was von göttlichen Absichten, von Wegen zur Seligkeit besteht.

Genau in dieselben Bahnen des Urteils führt uns der Römerbrief. Gleich wo das Programm für das Evangelium aufgestellt wird 1_{16} f., wird die ζωή genannt als sein Ziel: ,εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται'. Worin die σωτηρία bestehe, das wird gleich näher definiert. Eben im Leben. Und warum kann die σωτηρία durch das Evangelium erworben werden? Weil die Gerechtigkeit Gottes in ihm geoffenbart wird, diese aber das Mittel ist zum Leben, d. h. eben zur σωτηρία. Dass dies Verhältnis auch hier als so beschaffen angesehn wird, die δικαιοσύνη als Mittel zur ζωή erscheint — also ebenso wie in der eben besprochenen Galaterstelle, — ist von Wichtigkeit. Es erhellt aus dem Schriftwort, das er zum Beweis heranzieht. Dass dasselbe und seine alttestamentlichen Zitate überhaupt thatsächlich als Ausdruck seiner Meinung an-

---

[1]) Wir haben hier durch den Kontext uns bewogen gesehn, das ζωοποιεῖν als die Belebung im eschatologischen Sinne aufzufassen. Dass Paulus auch eine schon hier stattfindende Belebung der durch die Sünde bereits gestorbenen kennt, zu der gleichfalls das Gesetz untüchtig ist, und die dann auch zu sittlichem Handeln befähigt, s. u. Tit. 6 dieses Kapitels.

gesehn werden können, sahen wir bereits oben daraus sich ergeben, dass der allegorische Exeget Schriftworte nur dann herbeiholt, wenn sie ihm zu seinen bestehenden Vorstellungen stimmen, weil er nur dann beim Lesen derselben ergriffen wird von dem Gedanken: *ταῦτά ἐστιν ἀλληγορούμενα* oder: *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*. Hierin nun aber ist die *πίστις* gesetzt als das erste, die *δικαιοσύνη* als das Ergebnis derselben, und die *ζωή* als die Frucht, deren der *δίκαιος* sich zu gewärtigen habe. Mit grosser Nachdrücklichkeit wird sie in dieser Eigenschaft genannt 2 6f.: ‚*ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον*‘. Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit sind die Güter, die denjenigen verliehen werden sollen, die in der Ausdauer guten Werks verharren. In welch enger Beziehung *δόξα* und *ἀφθαρσία* zu einander stehen, werden wir unten Kap. 3 und 5 noch zu erörtern haben. Hier ist genug, darauf hinzuweisen, dass überhaupt die *ἀφθαρσία* zu den Gütern gehört, auf deren Verleihung beim letzten Gericht Paulus hofft, dass sie also in gleicher Weise, wie die *δόξα* und die *τιμή* das Ziel bildet, dem sich sein Herz sehnend entgegenstreckt. Unvergänglich will er werden! Und wie hoch und heilig dieser Wunsch ihm steht: er ist in seinen Augen geradezu Pflicht jedes Menschen; gerade dieser Wunsch wird belohnt und kann nicht herrlicher belohnt werden, als dass er erfüllt wird. Denn wenn es am Anfang des Satzes hiess, die Güter würden gewährt werden *τοῖς ἐν ὑπομονῇ ἔργου ἀγαθοῦ*, so wird am Schluss noch hinzugefügt: *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον*. Wir sehen hier noch ganz davon ab, den Begriff der *ζωή* selbst zu erläutern, obwohl das unmittelbar vorhergehende *ἀφθαρσία* wohl deutlich genug zeigt, dass es ihm nicht ein moralischer, sondern ein physischer oder metaphysischer Begriff ist, Leben wirklich als Leben. Aber rein formell kann bereits festgestellt werden, dass er es entschieden verlangt von jedem Menschen, dass er die *ζωὴ αἰώνιος* suche, dass also diese so sehr alle andern Begriffe und Dinge überragt, dass allein das Streben nach ihr wert macht der herrlichsten Belohnung.

Dieser überragenden Würde muss auch die Gerechtigkeit weichen. Wir sahen, dass sie nur als Mittel erscheint, um das Leben zu erlangen; und gerade im Römerbrief, der am nachhaltigsten den Weg zu dieser Gerechtigkeit erörtert, ist das am

deutlichsten ausgesprochen. ‚οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ‘ heisst es 5_{17}. Im Leben werden sie herrschen, und zwar die, welche den Überfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen. Die Gerechtigkeit ist das erste, das Leben das zweite, die Frucht. Nicht der Besitz der Gerechtigkeit allein und an sich ist das wertvolle und beseligende; sondern an dem Zustande des gerechtseins ist gerade dies das rühmenswerte, dass die ihm angehörenden im Leben König sein werden. Das Leben ist der höchste Gipfel, und immer wieder nur dies; und es ist nicht gleichbedeutend mit Gerechtigkeit, sondern ihre Folge. εἰς δικαίωσιν ζωῆς ist das geschehen, was durch Jesum Christum errungen ist. Und nach dem vorhergehenden Verse heisst das also, dass die δικαίωσις die ζωή zu ihrer Folge hat. Zur lebenbringenden Rechtfertigung, genau wie, wenn bei dem εἰς κατάκριμα noch ein θανάτου dabeistände, dies die Bedeutung hätte: zur todbringenden Verurteilung[1]). Dass das Leben errungen ist, ist die grosse Bedeutung des Werks Christi; die Gerechtigkeit ist zu ihm der Weg, der Übergang. Dass Leben ist der lohnreiche Gegenstand, der dieser welterschütternden Veranstaltungen wert war. Mit diesem Gedanken schliesst auch die Erörterungsreihe dieses Abschnitts und Kapitels: ‚ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν‘. Der Herr Jesus ist der Mittler, die Gerechtigkeit ist das Mittel, das ewige Leben ist der Zweck und das Ziel. — Und wie so in den vier Hauptbriefen, so klingt das Wort ζωή in den Briefen der Gefangenschaft, die den Schreiber selbst dem Tod um so viel näher zeigen, naturgemäss immer wieder durch als das Wort von mächtigem, herzerregendem Klang. Der λόγος ζωῆς ist das Evangelium nach Phil. 2_{16}, an den sollen sie sich halten. Jesus Christus hat den Tod vermittelt καὶ φωτίσαντος ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν II. Tim. 1_{10}. Auch hier möge, wo es sich nicht darum handelt, neue Gesichtspunkte aufzustellen, sondern für den vorausgeschickten Satz das Beweismaterial zu erbringen, nach der genauen Behandlung der Hauptbriefe für die übrigen diese flüchtige Erinnerung einiger willkürlich herausgegriffener Stellen genügen.

(4. Das höchste Übel der Tod.) Schärfer jedoch tritt die

[1]) Vgl. u. Tit 6 zu derselben Stelle.

alles beherrschende Sehnsucht des Paulus zum Leben hervor, wenn man die andere Seite des Gegensatzes inbetracht zieht. Denn so bestimmt auch der positive Drang zum Leben ins Bewusstsein getreten sein mag, immer wird doch die negative Seite, der Widerwille gegen das Vergehen, zu diesem Drang ein besonders starkes Motiv hinzufügen. — Hier springt zunächst in die Augen, dass nach seiner Lehre das Grundübel, das durch die Übertretung Adams in die Welt gekommen, der *θάνατος* ist. Es bleibt nicht dabei, dass durch ihn und mit ihm das ganze Menschengeschlecht sündig geworden ist trotz des *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, vgl. unten z. d. St. Hinter dieser Wirkung wird noch die weitere gesucht, die erst Abschluss und Vollendung des ganzen Verhältnisses bringt, und das ist der Tod. Wäre die Sünde an sich das wesentliche Übel, das selbstständig und allein die Summe alles Elends enthielte, so würden nicht noch Wirkungen und Folgen aufgesucht und namhaft gemacht werden, die sie veranlasste. Und wenn ja, so doch nach anderen damaligen Meinungen und doch wohl auch nach der unbewussten Anschauung der gegenwärtigen Theologen Verwerfung vor Gott, Verdammnis, vielleicht Höllenqualen. Nach Paulus aber ist es Tod. Als letzte Folge der Sünde, als furchtbarste der Sündenstrafen kennt er keine andere, als den Tod, das Vergehen. Von irgend einer Pein, einer ewigen qualvollen Fortdauer ist keine Spur zu finden [1]). Der Tod als die völlige Aufhebung der Existenz ist in seinen Augen entsetzlich genug, um als einzige, die Summe des Übels in sich fassende Frucht der Sünde zu gelten. Es wird angezeigt sein, das fünfte Römerkapitel, dass in dieser Frage grundlegend ist, zuerst ins Auge zu fassen. ‚*διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος . . . . εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ*

[1]) *θλίψις καὶ στενοχωρία* Rom. 2_9 sind nicht etwa ewige Strafen, sondern einmalige Ereignisse beim messianischen Gericht. S. u. Kap. 4.

βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ‘. Die Sünde ist in die Welt gekommen. Aber das ist an sich das schlimme nicht, wenn nicht durch sie auch der Tod in die Welt gekommen wäre. Denn es wird sogar darüber nachgedacht, dass ohne Gesetz die Sünde nicht angerechnet wird. Also liegt nicht in ihr selbst das Elend, sondern in dem, was um ihretwillen verhängt wird. Da ohne das Gesetz die Sünde nicht angerechnet wird, so liegt das eigentlich erschreckliche an ihr darin, dass sie eine Folge nach sich gezogen hat, die unmittelbar wirkt, auch ohne Anrechnung, und die deswegen auch gewirkt hat, noch ehe es ein Gesetz und darum noch ehe es Anrechnung der Sünde gab. Diese Folge ist der Tod. Er ist Herr geworden durch die Sünde und hat thatsächlich gewirkt auch in der Zeit von Adam bis Moses, in der eine Anrechnung der Sünde noch nicht existierte, weil das Gesetz noch nicht da war. Die Sünde des Adam war eine Sünde wider das Gesetz, denn ihm war ein ausdrückliches Gebot gegeben, und darum musste dieselbe ihm auch angerechnet werden. Die Sünde seiner Nachkommen aber war zwar da — πάντες ἥμαρτον, ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ (was aus εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν sich unmittelbar ergiebt) —, denn durch ihn war die Sünde in die Welt gekommen; aber es war keine Sünde ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι παραβάσεως Ἀδάμ, es war keine Übertretung eines Gesetzes, und sie konnte deswegen auch nicht angerechnet werden. Wenn trotzdem über diese nicht in Gleichheit mit Adam sündigenden Menschen der Tod Herr wurde, so kann das eben nur geschehen sein, weil auch ohne Anrechnung vonseiten Gottes die Sünde von selbst durch unmittelbare Wirkung den Tod in ihrem Gefolge hat. So ist das Satzgefüge V. 13. 14 thatsächlich die Begründung von dem Satz V. 12, dass durch Adam die Sünde und durch die Sünde der Tod über alle Menschen gekommen sei; durch die Sünde der Tod, weil sie — eben infolge der durch Adam in die Welt gebrachten Sünde — alle gesündigt haben, und an der Sünde der Tod haftet, auch wenn Gott sie nicht anrechnet. Von den Folgerungen, die sich daraus ergeben, kommt es für uns an dieser Stelle nur auf die an, dass demgemäss das Unselige der Sünde thatsächlich eben in dieser Thatsache besteht, dass der Tod durch sie herbeigeführt worden. Denn wenn sie von Gott nicht einmal angerechnet wird, so kann von der Verdammung und Verwerfung vonseiten Gottes, die dadurch erzielt sei, nicht die Rede sein.

Ist sie also entsetzlich und verderbenbringend, so ist sie es deswegen, weil sie Tod bringt; und der Tod ist das durch sich selbst furchtbare, wodurch auch die Sünde furchtbar wird. Dass alle gestorben sind, das ist ihre entsetzliche Folge V. 15; und dass das Leben zurückgebracht werde, darauf kommt es allein an. Und diese Zurückbringung des Lebens ist auch thatsächlich die ganze Änderung, die erfolgt ist. Nicht etwa die der Gnade: Diese war vielmehr stets vorhanden und hat vielmehr die Mittel zu finden gewusst, auch des Todes Herrschaft zu brechen und das Leben zurückzubringen [1]). Aus der vorhandenen Sünde der Tod, und aus der vorhandenen Gnade das Leben. Also um den Erwerb des Lebens handelte es sich, nicht um den der Gnade. Beides ist vorhanden, Sünde und Gnade. Die Sünde, in die Welt gekommen, brachte Tod. Sollte Leben zurückkehren, so musste die Gnade nur wirksam werden und die erstere Macht brechen. Das ist geschehn; und das wertvolle Gut, um das es sich nun handelt, und das sie wieder verschafft hat, ist das Leben. ‚ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον'. Also der Tod das höchste Übel, das Leben das höchte Gut.

In diesem Sinne ist nun auch an allen übrigen Stellen des Römerbriefs sowohl wie der übrigen Sendschreiben geurteilt. Ja wenn wir jetzt wieder unsern gewöhnlichen Gang durch die Briefe nach ihrer chronologischen Reihenfolge antreten, so zeigt sich, — wie auch selbstverständlich ist, — dass diese Beurteilung des Todes als des äussersten Übels, das eben als Strafe und letzte Folge der Sünde in die Welt gekommen sei, bereits bestimmt und klar in seinem Bewusstsein sich vorfindet, ehe er diese theoretische Erörterung darüber gegeben. Selbstverständlich ist das deswegen, weil solche Betrachtung des Todes als des grauenhaftesten Grundübels, über den hinaus nichts schrecklicheres gedacht werden kann, kein Produkt verstandesmässiger Reflexion ist, sondern einer inneren Richtung des Gemüts, der Weltanschauung ent-

[1]) Die ὀργή Gottes erstreckt sich also auf die ἀσέβεια selbst, die er natürlich nicht anders strafen kann, als in der Person der ἀσεβεῖς, die ihn aber nicht abhält, ihnen seine Gnade in so reichem Masse zu bewahren, dass er ihnen die Mittel zu ihrer Versöhnung mit sich darreicht, ihnen die Sünde nicht zurechnet und für sie, die ἔτι ἁμαρτωλοὶ ὄντες, seinen Sohn dahingiebt. II. Kor. 5_{19}. Rom. 8_{31} f. — So schon vielerorten in der Ritschl'schen Schule.

springt, die nach der Zeit und dem Range jeder theologischen Erörterung voraufgeht. So ist denn bereits I. Kor. 15_{20} der Tod als dasjenige bezeichnet, was durch Adam in die Welt gekommen sei. ‚ἐπειδὴ γὰρ δι᾽ ἀνθρώπου θάνατος καὶ δι᾽ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν· ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται‘. Man halte es fest, dass nicht irgendwelche Höllenqualen, keine Pein, wie anders gerichtete eschatologische Schriftsteller jener Tage sie bereits so glühend ausgemalt, wie auch Stimmen des N.T.'s, der Jesussprüche selbst sie nennen, als Folgen der Sünde für Paulus eintreten, sondern einfach der Tod. Er enthält ihm genug des entsetzlichen, er ist der Inbegriff dessen, womit ein Lebewesen gestraft werden kann. Damit ist es ihm so ernst, dass er den Ausspruch thut: ‚ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας‘ Rom. 6_7. Der völlige Ausschluss einer Höllenstrafe ist damit ausgesprochen. Wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde. Aber was hilft es ihm, wenn keine Kraft da ist, die ihn wieder zum Leben erweckt. Zwar ist er von der Sünde gerechtfertigt; aber sein Dasein ist auch erloschen. Und das eben ist das Entsetzliche in den Augen des Apostels, so entsetzlich, dass er an irgend eine andere, ewige Bestrafung nicht denkt. Es giebt religiöse Anschauungen, die von diesem tiefen, erschütternden, alle andern Vorstellungen zurückdrängenden Lebenstrieb nicht genährt sind. Ihnen scheint der reine Tod, das blosse Aufhören der Existenz nicht das schrecklichste, das gedacht werden kann. Sie malen darum, um vor den Folgen der Sünde zu schrecken, dieselben in anderen Farben. Jenseits des Todes beginnt ein neues Leben, ein Leben der Qual; ‚wo ihr Wurm nicht stirbt, und ihr Feuer nicht erlischt‘. Solch ewige Höllenpein dünkt ihnen schrecklicher, als ewiger Tod. Sie scheint ihnen der einzig natürliche Lohn für ungesühnte Sünde. Dem Paulus liegt solcher Gedanke fern. Der Tod, das Vergehen, das ist die Summe alles Furchtbaren. Höhere, herbere Strafe giebt es nicht. Wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde. Aber — das liegt darin notwendig beschlossen — er ist eben tot und bleibt es — ewig. Und der Schauder dieses Gedankens ist nicht auszudenken.

Es haftet diese Beurteilung des Todes als des grössten Übels nicht nur in dem Seligkeitsbedürfnis, der allezeit mit dem Lebenstrieb die Wurzeln teilt. Sie hat den ganzen Menschen

derart erfasst, dass sie alles, was wertvoll heisst, gleichermassen berührt; dass der Tod nicht nur von der eudämonistischen — um dieses nach philosophischer Schablone freilich schmeckenden Ausdrucks mich zu bedienen —, sondern auch von der ästhetischen wie von der ethischen Seite seines Bewusstseins gleichermassen verabscheut wird. Das Vergehen ist ihm etwas hässliches. Die melancholische Poesie, die etwa im A.T. je zuweilen daran haftet, ist für ihn durchaus nicht vorhanden. Tod, Zerfall, Auflösung ist eine Schmach, eine Schande. *σπείρεται ἐν φθορᾷ*, heisst es I. Kor. 15$_{42}$; *σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ; σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ.* Die *ἀφθαρσία* und die *δύναμις* stehen dem als *δόξα* entgegen. Worin besteht die Unehre, in der gesät wird? In Schwachheit gewiss, in Vergänglichkeit gewiss — obwohl die *φθορά* ohne Frage nach dem griechischen Sprachgefühl, schon nach der Bedeutung, die an dem Stamme *φθερ* überhaupt haftet und nach dem Klang, dem er in dem Hauptwort *φθορά* gewonnen hat, einen verächtlichen Beigeschmack hat, namentlich im Munde des Paulus. Aber in Unehre, in Schmach! Das ist eine andere Empfindungsweise, als die des Dichters, der doch an diese Zeilen dachte: ‚Noch köstlicheren Samen bergen Wir trauernd in der Erde Schoss‘. Es entspricht auch nicht der sorgfältigen Pflege des Leichnams, mit der damals noch das jüdische Begräbnis stattfand, der kostbaren Einbalsamierung u. s. w. Es ist freilich der Klang einer Denkweise, die von jener Zeit an wie durch offene Thore eingedrungen ist ins Judentum. Der Tod, das Vergehen ist eine Schmach. Dieser zerfallende und verwesende Erdenleib möge eingeborgen werden in das grosse Saatfeld und möglichst völlig verschwinden aus dem Gedächtnis der lebenden, als die unehrliche und verabscheute Larve, aus der nur noch zu erwarten stehe die Entfaltung der Daseinsform, an die allein die wartende und erinnernde Seele noch das Gedächtnis zu knüpfen habe. Diese Auffassung der *φθορά* als einer Schmach, die geflissentliche Anheftung des Gedankens an das unästhetische beim menschlichen Tod ist sehr bezeichnend und giebt kund, wie die Seele des Paulus vor dieser Vergänglichkeit schaudert, wie die Sinne bei der Berührung eines eklen Tiers. Wir werden unten noch mehreren solcher Stellen begegnen.

Die enge Verbindung, in der Sünde und Tod miteinander stehen, haben wir bisher nach dem Gesichtspunkt erwogen, dass keine andere, keine härtere Sündenstrafe für ihn existiert, als

der Tod, und dass er darum in ihm das grösste Übel erblicken muss. Nunmehr wird auch für das innere Verhältnis, das zwischen beiden beruht, bereits besseres Verständnis angebahnt sein. Wie das ganze Lebensgefühl, wie der ganze Mensch Paulus, auch sein ästhetisches Empfinden sich aufbäumt gegen diese Verneinung des Daseins, die Auflösung des Bestehenden, die Tod heisst, so nimmt auch sein sittliches Bewusstsein gegen diesen allgemeinen Feind des Seienden Stellung. Und wie ihn innerlich vor dieser Schmach des Zerfallens schaudert, so scheint auch die verneinende Kraft auf dem sittlichen Gebiet, die Sünde und das Böse, in diesem Rahmen als Mittelpunkt zu stehen. Der Tod vor allem muss besiegt werden. Dieser Sieg steht bevor als beseligendstes Ende der Dinge. ‚ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος· ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία‘, 15_{54-56}. Der Stachel des Todes ist die Sünde. Es ist dasselbe, was wir oben an der Hand der Römerstelle sahen: durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen, im unmittelbaren Gefolge derselben herrschend, auch ohne Gottesanrechnung und Gottesgericht; die Sünde ist die Bahnbrecherin des mors imperator. Wie theologisch diese Vereinigung und notwendige Vrbindung erklärt und die Thatsache zurechtgelegt wurde, dass mit der Sünde auch der Tod in der Welt sein müsste, werden wir im folgenden Kapitel zu erörtern haben. Solche theologischen Erörterungen und Symptome aber sind allemal das zweite; die Empfindung, die unmittelbare Empfindung, dass diese beiden Sachen zusammengehören, muss auch hier das erste gewesen sein. Hass und ohnmächtiges Ringen gegen die übermächtige, furchtbar lähmende Kraft, das ist die Grundlage der Stellung gegen diesen und gegen jene. Und die Gleichartigkeit ihrer verneinenden Macht, gegen das Gute hier, gegen das Leben da, schmilzt sie zusammen zu Einer Grösse, deren Teile untrennbar zusammenwirken. Der Gott der Sünde wird der Gott des Todes (vgl. hierüber unten im folg. Kap.); und die Sünde ist des Todes Stachel, ist das Werkzeug, mit der er sich hineinbohrt in das Fleisch des Erdengeschlechts, um sein verzehrendes Gift ohne Hemmung ihm einzuträufeln. Dass diese innere Verbindung beider, die durch eine gegen beide gleich starke Ab-

neigung entsteht, zu ihrer äusseren Verbindung führt, zeigt, dass der Tod mit demselben Mass des Widerwillens gemessen wird, wie die Sünde. Und dass sie als Werkzeug erscheint in des Todes Hand, lässt ihn als den Herrn, als den allgewaltigsten Feind des Gottesreiches erscheinen und also als den, der in dem Hass und dem Abscheu des Paulus am höchsten steht.

‚ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται θάνατος', der letzte und der grösste.

Im zweiten Korintherbrief ist noch deutlicher ausgeführt, was wir bereits oben andeuteten, dass dieser Hass gegen den Tod nicht etwa blos darin seine Wurzel hat, dass damit die Lebens- und also Beseligungsfähigkeit aufhört. Vielmehr heftet sich jeder Widerwille, der auch die ästhetische Empfindungswelt aufregt, an das Vergehen als solches, an das Hinschwinden, das Aufhören der Existenz. Das ist etwas Hässliches und Schmachvolles, ganz gleich, ob es das Ende eines der Seligkeit fähigen Daseins bedeutet, oder eines Dinges, das für Seligkeit oder Unseligkeit garnicht inbetracht gezogen werden kann. Die merkwürdige Stelle im dritten Kapitel, wo von der Decke auf Mose's Angesicht gehandelt wird, ist dafür Zeuge. ‚καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου' 3_{13}. Nicht etwa deswegen hat Moses die Decke über das Antlitz gedeckt, weil die Klarheit, die δόξα desselben das Volk geblendet hatte, — wie der geschichtliche Sinn der Exodusstelle es haben will. Sondern die δόξα ist eine, die nicht ewig dauert, die, wenn auch noch so klar im Augenblick, einmal zuende geht. Und das darf niemand sehn; denn — das liegt darin — das ist eine Schmach, eine Verringerung der Ehre. Ist die Herrlichkeit, die Ehre auch noch so gross, Wert hat sie nur, wenn sie dauert. Geschieht das nicht, so ist die blosse Thatsache, dass sie einmal vernichtet wird — καταργουμένου —, so deprimierend, dass jeder Wert dieser Herrlichkeit genommen wird, dass man besser thut, sie schon jetzt zu verhüllen. Man sieht, wie der Gedanke der Vergänglichkeit, die in ihnen haftet, für Paulus wie ein Alp auf den Dingen lastet. Eine Herrlichkeit ist keine Herrlichkeit, wenn sie einmal vergeht. Sie wird dann besser verhüllt. Ist das nicht ein Zeichen, dass der Gedanke an Bestehen und Vergehen, an Leben und Tod tiefer, erschütternder als alles andere in der Seele des

Apostels wurzelt und alle Verhältnisse und alle Fragen mit seinen Fasern durchzieht? Für alles, auch für das Herrlichste giebt er den Massstab ab. Und das Herrlichste selbst — etwas so Heiliges wie die *δόξα*, die auf dem Antlitz des Moses ruhte, als er vom Sinai zuthal stieg — es ist wertlos und wird besser verhüllt, wenn es auch, wie das andere, der Vergänglichkeit unterworfen ist. Also nicht blos der Tod wird gehasst als das Ende eines Lebens, das noch Seligkeit hätte bringen können; sondern die Vergänglichkeit überhaupt, gleichviel, woran sie haftet, ist schauerlich, ist das Grundübel, ist das Gift, das auch die herrlichste Pflanze nur erscheinen lässt als ein Gefäss des Todes. So unendlich gewaltig ist dieser Lebenstrieb, dass die eigene *δόξα* ihm herrlicher scheint, als die altheilige des Moses, nur weil jene der Vergänglichkeit zugehört, während diese ewig dauert. ‚*καὶ γὰρ οὐ δεδόξασται τὸ δεδοξασμένον ἐν τούτῳ τῷ μέρει εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης· εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον ἐν δόξῃ, πολλῷ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ· ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς*‘. Die Vergänglichkeit ist so schrecklich, dass kein Gut ein Gut bleibt, in dem sie haftet; und die Unvergänglichkeit ist so unermesslich wertvoll, dass auch das unscheinbarste durch sie umkleidet wird mit alles überstrahlender Herrlichkeit.

Vom Römerbrief sind die wichtigsten Stellen, die dies Thema behandeln, die des 5. Kapitels, bereits vorweggenommen. Einige bezeichnende sind noch nachzutragen. ‚*τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; ἐφ᾽ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε· τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*‘ Rom. 6_{21}. Nicht nur, dass es wiederum der Tod ist, der als naturgemässes Ende eines Sündenlebens, als Strafe des Bösen erscheint. Auch der organische Zusammenhang, den wir S. 80 besprachen, und der das Übergewicht des Todes in der Summe dessen, was Paulus verabscheut, uns deutlich machte, ist wieder zu beobachten. Der Tod ist das Ende, in das jene Thaten eines sündigen Daseins naturgemäss, unmittelbar auslaufen. Kein Gericht ist noch nötig, um dies Ende herbeizuführen; Tod und Sünde haften an- und ineinander. Und sodann auch an den ästhetischen Widerwillen gegen die Hässlichkeit des Vergehens wird angeklungen. ‚Deren ihr euch jetzt schämt, denn das Ende derselben ist der Tod‘. Weil der Tod daran haftet, schämen sie sich. Das Vergehen ist eine Unehre. Wem einmal der Begriff eines ewigen Bestehens aufgegangen ist, dem muss die

Vergänglichkeit als eine Schmach erscheinen, wie sie dem Paulus erscheint. ‚σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ'; das Vergehen ist hässlich. — Dass es die Sündenstrafe ist, und diese in nichts anderm gesucht werden kann, als im Tod, sagt 6 21—23, — die Stelle, an die man vielleicht beim Lesen der vorstehenden Zeilen schon mehrfach erinnert worden. ‚ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον· τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν'. Dass es sich um Leben und Tod handelt in dem grossen religiösen Verhältnis, das sagen diese Worte noch einmal deutlich. Wohl ist zunächst Heiligung die Frucht, deren man sich erfreuen kann; doch vor allem darum, weil das Ende, welches daraus sich ergiebt, das ewige Leben ist. Denn in diesem besteht das eigentliche Gnadengeschenk Gottes; wohingegen der Tod der Sold ist der Sünde. Je tiefer das Grauen vor dem Tode, desto inniger die Seligkeit, wenn es Leben giebt, wirklich unvergängliches Leben. Und dass immer wieder nur der Tod als Sündenstrafe erscheint, — der manchem elenden Glied unsers von diesem wahrhaft heiligen Lebenstrieb weit entfremdeten Geschlechts eher der wünschenswerteste Abschluss dünkt eines vergeudeten Lebens —, das zeigt dieses Grauens ganze Grösse.

(5. Der Tod ist physischer Tod.) (Durchweg mögen zu dieser und der folg. No. verglichen werden die klaren Ausführungen von Lipsius im Handkomm. zu Gal. und Rom. über die hier einschlagenden Stellen.) Wer das nun verfolgt und eingesehn, dem drängt es sich wohl ganz von selbst auf, was die einzig naturgemässe und wirklich paulinische Auffassung ist des Verses 7 24: ‚ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου'. Mit einer ganz merkwürdigen Energie hat man sich dagegen gesträubt, diese Worte so zu nehmen, wie sie wörtlich lauten. Freilich würde dann die ganze grosse und heisse Erlösungsbedürftigkeit des Paulus erscheinen als eine Bedürftigkeit der Erlösung vom Tode; von der Sünde nur oder wenigstens hauptsächlich deswegen, weil sie eben den Tod nach sich zieht. Selbst hier, wo er den grossen inneren Kampf zwischen dem Wollen des Guten und dem Vollbringen des Bösen so erschütternd gemalt, schlösse er damit, dass die Aussichtslosigkeit dieses Kampfs deswegen so namenloses Elend bereitete, weil sie ihn dem Tode unrettbar verfallen

liesse. Dies scheint sich mit dem Bilde, das man sich nach Kap. 6 und 7 von dem Innenleben des Paulus machte, nicht vereinbaren zu lassen. Und man hat deshalb den Tod vielfach nicht fassen wollen als eigentliches Absterben der Lebenskräfte, sondern als ein ganz eigenartiges Prinzip, das in Dingen sich äussert, die an sich mit dem Verhältnis von Amlebensein und Todsein nur in dessen Augen etwas zu thun haben, der diese Begriffe ganz ihrer eigentlichen Bedeutung zu entkleiden und in bildlichem Sinne zu nehmen gewohnt ist; in innerer Unseligkeit, in dem Bewusstsein der innern Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit. Also für den einfachen Tod werden eudämonistische und moralische Begriffe eingesetzt. Ja der Tod soll sogar nicht von der Sünde gewirkt sein, — dies nur an einzelnen Stellen und in einer Art Wechselwirkung, und eben auch nicht als Tod, sondern als Unseligkeit u. s. w. —, sondern der Tod soll vielmehr die Sünde wirken! Der klare und unzweideutige Satz über das erstmalige in die Welt kommen dieser zwei Prinzipien könnte das doch widerlegen: *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ ὁ θάνατος διὰ ἁμαρτίας.* Allein wir müssen, um diese u. E. durchaus unzutreffenden Vorstellungen über den ‚Tod' wirklich zu widerlegen, und den ‚Tod' bei Paulus als physischen Tod zu erweisen, auf die Stellen überhaupt eingehn, die in diesen Kapiteln von Tod und Sterben handeln.

Bei der ersten Stelle, wo der Tod in seinem Verhältnis zur Sünde auftritt, 5 12, ist wohl kein Zweifel, dass der Tod als physisches Sterben zu fassen sei. Denn irgend etwas vom ‚geistigen' Tod ist bisher nicht geredet worden. Vielmehr war bereits viel von *θάνατος* und *ἀποθνήσκειν* in diesem Kapitel gesprochen; aber die Wörter hatten durchaus die Bedeutung, die sie nach einfachem griechischen Sprachsinn haben müssen: ‚Tod und Sterben' als Akte der physischen Auflösung. Denn sie gingen auf den Tod Jesu; und das ist doch selbstverständlich nur ein physischer, kein moralischer Tod. So 5 6 ‚*ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν*', 7 ‚*μόλις ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται*', 8 *ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*', 10 ‚*κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*'. Wenn man dann zu Vers 12 auf den *θάνατος* kommt, der durch die Sünde Eines Menschen in die Welt gekommen, und der nun eben durch den *θάνατος* des himmlischen Menschen wieder überwunden sei, so ist es doch hier absolut willkürlich, den beiden *θάνατος*, die gerade in Korrelation zu-

einander stehen sollen, — durch den Tod ist der Tod besiegt —, eine verschiedenartige Deutung unterlegen zu wollen und zu sagen: das einemal heisst Tod wirklich Tod, im nächsten Vers aber heisst es nicht Tod, sondern geistige Zerrüttung, Unseligkeit u. dgl.! Will man vielmehr dem Schriftsteller keine Gewalt anthun, so hat man die Bedeutung, die er einmal mit einem Wort verbindet, beizubehalten, bis er ausdrücklich und unzweideutig kundgiebt: jetzt will ich's in anderer Weise gebrauchen[1]. — Diese unzweideutige Kundgebung will man nun aber in weiterhin folgenden Stellen erblicken und daraus den Rückschluss machen: so wie hier, muss dann das Wort auch weiter oben bereits gebraucht sein. Die erste dieser Stellen soll sein 5_{21}. Bis dahin lässt sich über den Sinn des *θάνατος* nichts ausmachen. Er kommt vor: 5_{12} ‚*διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*‘, und ‚*εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*‘, $_{14}$ ‚*ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*‘, $_{15}$ ‚*τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*‘, $_{17}$ ‚*ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν*‘; und an allen diesen Stellen mag man an sich, durch die unzweideutige Gewissheit an den vorher zitierten Örtern (5_{6} u. s. w.) veranlasst, den Tod als physischen Tod fassen. Aber nun kommt es entschieden anders und wirkt zurück auch auf alle jene vorangehenden Stellen. Denn V. 21 heisst es: ‚*ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*‘. Damit ist also scheinbar gesagt: die Sünde ist d u r c h d e n T o d zur Herrschaft gekommen (so in der That früher Lipsius u. a.); der Tod ist das erste, was im Menschen Platz greift, und durch ihn kommt dann die Sünde zur Regierung. Das kann dann natürlich das, was man gemeinhin Tod nennt, nicht sein. Er muss also etwas anderes bedeuten: eine innere Zerrüttung, eine Ertötung der geistigen Kräfte, die es nun unmöglich macht, der Sünde

---

[1]) Absichtlich nehme ich auf die zeitgenössischen Schriften hier noch nicht bezug, weil ihnen gegenüber ja immer der Ausweg offen bleibt: ‚Paulus ist eben über sie hinausgeschritten, dies ist sein spezifisch christlicher Standpunkt u. s. w.‘. Ich will deshalb versuchen, aus seinen eigenen Worten ihren Sinn zu finden; und wenn derselbe sich nachträglich mit dem der apokryph. Literatur übereinstimmend zeigt, so wird man dann wohl urteilen müssen: es ist das kein spezifisch christlicher Standpunkt, sondern Anschauungen, die seiner Zeit entstammen.

zu widerstehn; und hier tritt dann die erste anscheinend festbegründete Vermutung auf, Paulus kenne einen Begriff ‚geistiger Tod‘ den er auch nur *θάνατος* nenne, und unter dem er jenen eben karakterisierten inneren Zustand verstehe. — Selbst jene Prämissen angenommen, so würden diese Folgerungen, wie gleich gezeigt werden wird, doch noch nicht zutreffen. Aber wie ganz unhaltbar sind hier auch diese Voraussetzungen selbst! Sie beruhen auf einer ganz unstatthaften Übersetzung des *ἐν τῷ θανάτῳ*. Steht denn da: ‚Die Sünde gelangte zur Herrschaft durch den Tod‘? Seit wann ist denn *ἐν* dasselbe wie *διά*? Dies wäre freilich unzweideutig, denn an dem Sinn dieser Präposition lässt sich nichts drehen und wenden. Sie aber ist bereits vorher verwandt worden und zwar um ganz das entgegengesetzte zu bekunden: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰσῆλθεν.* Das ist etwas absolut feststehendes, unmissverständliches; und es sagt: nicht die Sünde durch den Tod, sondern der Tod durch die Sünde. Und so ist auch zweimal hintereinander betont: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν.* Wenn es dann zum Schluss auch noch einmal heisst: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*, — das *ἐν* ist mehrdeutig; und da darf man dann nicht von dem mehrdeutigen *ἐν* eine Bedeutung als die richtige ohne weiteres annehmen und daraufhin das unzweideutige *διά* ignorieren; sondern man hat vielmehr von jenem unzweideutigen *διά* auszugehn und zu erforschen, was sich aus ihm für das mehrdeutige *ἐν* für eine Bedeutung ergiebt. Und da ergiebt sich dann die absolut reguläre und gewöhnliche Übersetzung ‚in‘, in einem Sinne, der auch uns im Deutschen völlig geläufig ist. Man muss nur nicht annehmen nach einer Regel, die ja nach der Schulgrammatik sich wohl hören lässt, aber für den praktischen Sprachgebrauch nicht ausreicht, *ἐβασίλευσεν* müsse wegen des Aorist heissen ‚kam zur Herrschaft‘. Wenn auch selbst bei dieser Bedeutung der gleich von uns zu findende Sinn derselbe bleiben kann, — es ist eine solche Übersetzung keineswegs verlangt. In V. 14 ist *ἐβασίλευσεν* bereits einmal gebraucht, und da unzweideutig von einer nicht einmaligen, eintretenden, sondern von einer dauernden Handlung. Denn es heisst dort ‚*ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*‘. Zur Herrschaft gelangt ist der Tod einmal, durch Adams Übertretung. Von Adam bis Moses ist er nicht zur Herrschaft gelangt, sondern Herrscher gewesen, hat — wie sich als wirkliche Bedeutung des *ἐβασίλευσεν*

aus dem folgenden ἐπὶ τοὺς ἁμαρτήσαντας ergiebt — die Herrschaft ausgeübt. Nicht die Sünde herrscht über die Gestorbenen, sondern der Tod herrscht über die, welche gesündigt haben. Und nach diesem Analogon heisst auch hier ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία gleichfalls einfach: die Sünde hat geherrscht, ja es kann heissen: hat ihre Herrschaft ausgeübt. Und zwar ἐν τῷ θανάτῳ, ‚im Tode'. Sie hat geherrscht im Tode, wie eine Pest herrscht im Tod, den sie verbreitet; wie der Winter herrscht in der Kälte; wie das Schicksal herrscht in den Schicksalsschlägen, die es sendet. Nicht als sei der Winter ein Produkt der Kälte; sondern umgekehrt, die Kälte ein Produkt des Winters; und gerade darum herrscht er in der Kälte. So hat auch die Sünde geherrscht im Tode, nicht indem sie vom Tode hervorgerufen wurde, sondern indem sie den Tod hervorrief. Ist nur nicht die Herrschaft der Sünde allein als hinreichend wichtig genannt, sondern der Tod namhaft gemacht als dasjenige, worin sich ihre Herrschaft geäussert, und worin also das schwerlastende ihrer Wirkung hauptsächlich bestanden hat, so zeigt dies nur wieder, dass die Herrschaft des Todes — die Wirkung — ihm noch wesentlicher erschien, als die der Sünde — die Ursache —. Und zum Schluss zeigt auch die andere Hälfte des Verses, wo nun die Parallele gezogen wird zu dieser ‚Herrschaft der Sünde im Tod', dass der Tod durchaus als die Wirkung der Sünde gedacht werden soll. Es sind da einander gleichgestellt Sünde und Gnade als wirkende Kräfte, als herrschend. Die Gnade herrscht mit der Wirkung, dass sie — durch die Gerechtigkeit — das ewige Leben wirkt; so, ὥσπερ, οὕτως — auch die Sünde, nur ins negative übertragen. Da ergiebt sich von selbst, dass die Sünde den Tod wirkt, auch wenn es nicht da stände[1]). — Also zwischen dieser Stelle und

---

[1]) So auch Pfleiderer, Paulinismus, II. Aufl. S. 51: ‚Die Herrschaft der Sünde, die sie übt im Tode, nämlich indem sie sich als die den Menschen Tod verursachende Macht erweist'. Freilich ist mit grosser Entschiedenheit der Behauptung entgegenzutreten, die er unmittelbar daranknüpft: ‚Und durch die Sünde der Tod (hereingekommen); auch er gedacht als objektive Macht, von welcher ein βασιλεύειν ausgesagt werden kann (VV. 14. 17), doch nicht so, dass er als souveräner Herrscher der Sünde koordiniert wäre, sondern wie sein In-die-Welt-hereinkommen nur eine Folge der Sünde war, so auch dient er nur der Sünde als Mittel der Ausübung und Darstellung ihrer Herrschaft (V. 21)'. Dass der Tod unbedingt als souveräner Herrscher angesehn wird, der

den vorhergehenden ist gar kein Unterschied. Auch sie nennt den Tod einfach als Produkt der Sünde, in dem sie ihre Herrschaft ausübt; und es liegt also gar kein Grund vor, den Tod hier wie vorher, nicht als physischen Tod zu fassen. Man ist vielmehr dazu genötigt, wenn nicht weiter folgende Stellen den ‚geistigen Tod', den wir also bisher noch nicht feststellen konnten, ihrerseits zeigen und rückwirkend auch für dies Kapitel verlangen[1].

Solche Stelle ist aber auch im folgenden schwer zu finden.

---

ihr nicht nur gleichgeordnet, sondern übergeordnet ist, zeigt doch deutlich der V. 14, wo gesagt wird, dass der Tod geherrscht habe auch zu der Zeit, wo die Sünde wegen fehlenden Gesetzes eine selbstständige Wirkung nicht ausüben konnte, da die Sünde ohne Gesetz nicht angerechnet wird oder (7 8) tot ist. Da ist also von einer selbstständigen, souveränen Herrschaft der Sünde garnicht die Rede, sondern der absolut souveräne Herr, der durch sie nun einmal hineingekommen ist und auch, während sie selbst tot ist, seine Herrschaft ausübt, ist der θάνατος. Von einer Herrschaft der Sünde kann dann eben nur gesprochen werden, wie bei einem Kanzler, der seinem Kaiser den Thron gebaut hat. Von jetzt an regiert der Kaiser, und der Kanzler nur noch, sofern er der erste Unterthan des Kaisers ist, für ihn handelt und somit an seiner Regierungsherrlichkeit teilnimmt. Der Kaiser ist Herr und bleibt es, auch wenn der Kanzler einmal stirbt; der Kanzler nur noch, sofern er des Kaisers Geschäfte besorgt. So herrscht die Pest im Tode. Freilich wird der Tod durch die Pest gewirkt. Aber von einer Herrschaft der Pest spricht man doch nur, weil sie der Majestät dieses mächtigsten Königs den Weg bereitet und dadurch von seiner furchtbaren Herrlichkeit etwas mitbekommt. Die Sünde ist das Gift, welches mit einer königlichen Gewalt ausgerüstet ist, weil es dem grössten aller Könige, dem Tod, zum Siege verhilft. Wäre es nicht tötlich, so würde man es nicht fürchten, ihm keine Herrschergewalt zusprechen. So ist nicht, wie Pfleiderer sagt, der Tod das Mittel der Ausübung und Darstellung ihrer Herrschaft. Diese Ausübung und Darstellung geschieht doch wohl durch die Einzelsünden, die παθήματα, ἐπιθυμίαι u. s. w., die sie in dem von ihr besessenen Menschen wirkt. Aber diese alle sind dem Paulus minderwertig und minder furchtbar, und darum nennt er sie da nicht, wo er von der Königsherrschaft der Sünde spricht. Mit königlicher Gewalt scheint sie nur dadurch ausgerüstet, dass sie überall, wo sie weilt, die Wegbahnerin ist des Königs Tod und darum anteil gewinnt an seiner düsteren Majestät.

[1]) Vgl. Lipsius, Handk., S. 111: ‚Unter dem Tode ist nicht der ‚geistige Tod' zu verstehen, sondern der leibliche Tod ohne Hoffnung auf Auferstehung, der also allerdings für die Nichterlösten zum ewigen Tode wird, zum immerwährenden Ausschluss von der ζωή und δόξα des messianischen Reiches'.

Denn zunächst folgen eine Menge Örter, an denen *θάνατος* vorkommt, und wo an einen derartigen moralischen Tod, als Vernichtung der sittlichen Lebenskräfte, garnicht gedacht werden kann. Es heisst 6 2: ‚*οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*‘. Das ist freilich scheinbar kein physisches Sterben. Ich sage scheinbar. Denn thatsächlich geht meiner Meinung nach gemäss paulinischer Lehre wirklich, durch die unio mystica mit Christus, in der Taufe ein, wenn auch unsichtbares, doch nicht minder reales Absterben des Fleisches vor sich; vgl. weiter unten. Allein wenn man den Ausdruck selbst bildlich fassen wollte, so wäre der Tod doch auch im Bilde nicht vorgestellt als sittlicher Fall in die Tiefe, — im Gegenteil —, sondern als ein Aufheben und Vergehen der Existenz. Wir sind der Sünde abgestorben und infolgedessen für sie nicht mehr da. Ebenso erst recht natürlich V. 3: ‚*εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*‘, V. 4: ‚*συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*‘, V. 5: ‚*εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*‘, V. 7: ‚*ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*‘, V. 8—10: ‚*εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι ὁ Χριστὸς . . . οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. ὃ γαρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ*‘. Überall ein wirkliches Sterben, ein Untergehn des Daseins. Von einem moralischen Fall ist keine Rede, für ihn kein Platz. Nun aber hebt der Zweifel oder vielmehr die verfrühte Gewissheit wieder an in V. 13: ‚*παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας*‘. Hier kann doch von wirklichem Tod nicht die Rede sein. Denn die Leser sind eben doch noch nicht physisch gestorben gewesen. Es kann also nur gemeint sein, dass sie moralisch tot gewesen und sich nun als zu moralischem Leben wiedererweckt erweisen sollen. Ja, da das nun (nach dem *ἀλλά*) der Gegensatz sein soll zu dem Hingeben der Glieder an die Sünde, so ist diese Bedeutung des *νεκροί* als moralisch tot erwiesen. Allein auch hier trifft der Beweis das Ziel nicht. Denn einmal ist noch keineswegs sicher, dass mit dem Wort *νεκροί* der Zustand der Christen in ihrer vorchristlichen Zeit gemeint sei. Von diesem sagt vielmehr der Apostel V. 21, dass er nicht gleichbedeutend gewesen sei mit Tod, sondern diesen notwendig in seinem Gefolge gehabt habe. Es ist deswegen wohl noch näherliegend, das *νεκροί* auf den Tod zu beziehen, in den sie, wie eben bewiesen war, durch die Taufe hineinbegraben seien.

Weil sie durch diesen Tod, gleichwie Christus, der Sünde weggestorben und nun doch nicht im Tod geblieben, sondern mit ihm auferweckt seien, jetzt also von der Sünde befreit lebten, so sollten sie sich auch nicht wieder der Sünde zu Knechten machen. Also auch die νεκροί wie jenes ἀποθνήσκειν keineswegs ein moralischer, sondern ein — bildlich oder eigentlich zu nehmender — physischer Tod. Und diese Auffassung empfiehlt sich noch besonders deswegen, weil unmittelbar vorher gesagt ist, die Leser möchten sich rechnen νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ, abgestorben der Sünde, gleichwie Christus derselben abgestorben sei. — Trotzdem bleibt die Möglichkeit, das Wort auf den Stand *vor* der Taufe zu beziehen und *diesen* also als Tod bezeichnet zu sehn, ja immerhin offen. Und da zwei Stellen existieren, wo unzweideutig das Sterben als bereits eingetreten bezeichnet wird und zwar nicht durch die Taufe, sondern als Folge der Sünde eingetreten, so wollen wir immerhin einmal die Annahme setzen, auch hier seien die Getauften νεκροί gewesen bereits vor der Taufe, durch unmittelbare Wirkung der Sünde (und des Gesetzes), und durch den Eintritt ins Christentum wieder ζῶντες geworden. Wir müssen dann jene beiden Stellen mit dieser gemeinsam behandeln und wollen darum dieselben hier erörtern. Es sind die Worte 7_{10}: ‚ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον‘ und 8_{10} ‚εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην‘. Unzweifelhaft, sagt man, ist in dem ersteren dieser beiden Aussprüche von einem geistigen, inneren Tode die Rede. Denn Paulus lebt ja noch. Trotzdem sagt er, infolge des durch das hinzutretende Gebot hervorgerufenen Auflebens der Sünde sei er gestorben. Also doch nur sein Geist oder, da dieser Tod mit dem Aufleben der Sünde unmittelbar zusammenfällt, seine Kraft zum Guten. Das also ist der Tod, den die Sünde wirkt, sobald sie von einem Herrschaftsgebiet Besitz nimmt. Sie lähmt in ihm diejenigen Lebenskräfte, welche zum Guten hinstreben. Sie wirkt eben das, was Paulus dann V. 19 als diesen unseligen Zustand schildert: ‚nicht was ich will, das Gute, thue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, das thue ich‘. Und wenn er daraus schliesst, dass also nicht er, sondern die in ihm wohnende Sünde das vollbringe, so sagt er eben auch damit schon aus, dass anstelle seiner abgestorbenen eigenen Lebenspotenz als herrschende Kraft

die Sünde getreten sei. Sie hat, sagt man, durch ihr Aufleben den inneren, zum guten strebenden Menschen getötet. So ist also dieser Tod nicht ein physischer, sondern ein moralischer, ein geistiger Tod. Und was man vom sittlichen Tod redet, der eigentlich das sei, was Paulus unter θάνατος verstehe, das stützt sich wesentlich auf diesen Ort. Der Tod, der durch die Sünde in die Welt gekommen sei, wird ihm gleichgesetzt. Auch er und so die ganze tötende Wirksamkeit der Sünde ist darnach nichts anderes, als die verursachte Unkraft zum Guten und das dadurch erzielte Gefühl der Unseligkeit und Verworfenheit. — Allein selbst an dieser Stelle erheben sich gegen solche Auffassung des θάνατος gewichtige und durchschlagende Bedenken. Auch hier ist der Tod kein geistiger, sondern ein physischer; und ein sittlicher nur insofern, als die sittlichen Kräfte nach paulinischer Denkweise nicht so wie wir es jetzt vorstellen, rein ideeller Natur sind, sondern eng im Physischen wurzeln. Dass sie dem πνεῦμα immanent sind, spricht nicht dagegen; denn dieses hat eben, wie bereits Holsten und Pfleiderer längst erwiesen haben, einen entschieden physischen, besser metaphysischen, jedenfalls stofflichen Karakter. Und es ist doch schief, wenn noch Weizsäcker, apost. Zeitalter II. Aufl. S. 7 argumentiert, die Vision des Paulus müsse auch nach seiner eigenen Auffassung nur ein inneres Erlebnis gewesen sein, da er nur einen geistigen Auferstehungsleib kenne, und Geist unsichtbar sei. Das Gegenteil ist der Fall, wie auch W. selbst schon auf S. 13 unten ausführt, wo er geradezu sagt, auch der Auferstandene sei in seiner pneumatischen Form — im Lichtglanz — sichtbar gewesen, und zwar auch für zeitliche Augen. Vgl. u. Kap. 3. — Dass an unserer Stelle dieselben Anschauungen zugrunde liegen, und die Lähmung der sittlichen Kräfte nicht durch einen ‚geistigen', sondern durch einen physischen Tod erfolgt ist, geht daraus hervor, dass gerade der innere Mensch ja durchaus nicht tot ist, sondern lebt und seine Richtung zum Guten ganz unbeeinflusst beibehält. Ein ‚geistiger' Tod wäre dann erfolgt, wenn nicht blos die Kraft, es auszuführen, sondern auch die Lust, das Gute zu erstreben, erstorben wäre. Das ist aber nicht der Fall. Gerade der innere Mensch lebt und lebt in voller Kraft. ‚συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον', heisst es V. 22. Man will den Ton darauf legen, dass es nach V. 23 der νοῦς sei, der diese Richtung auf das Gute beibehalten habe, und fasst

diesen als eine mehr formale Existenz, die Urteilskraft, die dem Gesetz von verstandeswegen als einem guten zustimmt. Indessen es ist nicht der Verstand allein, der das Gute als gut beurteilt, sondern auch der Wille, der ihm zustrebt: ὃ θέλω ἀγαθόν heisst es; und ebenso V. 21 τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν. Das, was Paulus als sein eigentliches Ich auffasst, sein Denken und sein Wollen stimmt durchaus mit dem Guten überein; und als ein ganz fremdes liegt ihm das Böse bei, παράκειται V. 21. Aber eben die Kraft, das Gute zu thun, fehlt, — so sagt man; und sie ist eben eine geistige, ja das Zentrum des Geistes. Allein in welcher wirklich geistigen Funktion will man denn diese Kraft suchen, da doch die wirklich geistigen Kräfte, die des Denkens und des Wollens, durchaus vom Bösen garnicht berührt sind, sondern im vollsten Einklang mit dem Guten sich befinden? Erlahmt etwa der Wille zum Guten oder irgend ein anderer Teil, mit dem der innere Mensch das Gute umfasst? Keineswegs; sondern er freut sich am Gesetz, er kämpft mit mit ganzer Einsetzung seiner selbst für das Gute. Und es bleibt dabei: nicht irgend eine Seite des Geistes, sondern der ganze innere Mensch — mit entschiedenerem Wort kann man doch wohl alles, was an Geist und geistigen Kräften im Menschen wohnte, nicht zusammenfassen, — lebt und befindet sich mit Gott und Gottes Gesetz im völligsten Einverständnis. Also ist es doch wohl klar, dass nicht der innere, sondern der äussere Mensch gestorben ist, und dass die Kraft, sittlich zu handeln, nach der paulinischen Vorstellungsweise dem letzteren beiliegt. Seine, des äusseren Menschen, des Leibes Lebenskraft und Kraft der Selbstregierung, der spontanen Thätigkeit ist gestorben, und wie einer toten, leblosen Masse bedient sich seiner die Sünde. Er ist das Organ sittlichen oder unsittlichen Handelns; die Stellung des inneren Menschen zu diesem Handeln kommt für Paulus nicht inbetracht. Während der innere Mensch durchaus am Leben ist, und Paulus von sich sagen kann: ‚συνήδομαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον‘, ist der Leib infolge der Wirkung der Sünde gestorben und vollbringt wie eine Maschine deren Geschäfte. Und während der Geist das Gute will, kommt durch den Leib, der tot in der Gewalt des Bösen ist, das Böse heraus. So sitzt das Böse nicht in dem geistigen Teil des Menschen, sondern in seinem stofflichen. Es ist durchaus wörtlich zu verstehn, — und wozu betonte er es sonst auch überhaupt? —

dass das Nichtgute ἐν τῇ σαρκί wohne d. h. in dem Stoff, aus dem der Leib besteht; wie er es weiter unten noch näher definiert: während der innere Mensch mit dem Guten übereinstimmt, waltet das Gesetz der Sünde in den Gliedern. Denn ihre Lebenskraft und Bewegungsfreiheit ist gestorben, und sie können sich deswegen nicht mehr mit dem inneren Menschen in Rapport setzen. Und was hilft es alles, wenn der innere Mensch auch noch so intakt, auch noch so unsträflich und gut ist; nicht was der innere, sondern was der äussere Mensch thut, gilt; und der ist eben gestorben und wird nicht durch das eigene Lebensprinzip, sondern durch die Sünde regiert, die an dessen Stelle getreten ist. Noch einmal also: nicht einen geistigen, sondern einen physischen Tod hat die Sünde gewirkt; und einen sittlichen nur insofern, als nicht der Geist, der innere Mensch[1]), sondern der äussere Mensch, der aus Fleisch und Blut, aus Rumpf und Gliedern besteht, als Organ des sittlichen gilt. Er ist gestorben; und weil nun formell auf das Thun des Guten als Preis das Leben gesetzt ist — ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς —, so kann er auch niemals wieder zum Leben gelangen. Denn er ist eben als tote Masse das Werkzeug der Sünde geworden und muss thun, was sie will. Die sündlose Richtung des inneren Menschen aber gilt nichts. Er könnte das allein ausschlaggebende äussere Thun des Guten nur dann durchsetzen, wenn er wieder einen Leib als Organ bekäme, der nicht tot die Maschine der Sünde wäre, sondern lebte und darum die Kraft besässe, im Sinne des inneren Menschen auch äusserlich zu handeln. Der von der Sünde gewirkte Tod ist also der Tod des Leibes; und die Erlösung, um die es sich für Paulus handelt, ist die Erlösung aus dem gestorbenen Leib und Bekleidung mit einem andern, der der Sitz der Gerechtigkeit sein und dadurch der ζωὴ αἰώνιος teilhaftig werden kann. Ganz von selbst ergiebt sich nun, wie dieser Abschnitt geradezu mit Notwendigkeit aus-

---

[1]) Man muss diese zwei Begriffe durchaus identisch setzen, wenn man von ‚geistigem Tod' reden will, nicht aber das paulinische πνεῦμα dazwischen werfen. Dieses kann überhaupt nicht sterben (vgl. u. Kap. 2 und zu I. Kor. 55 in Kap. 4) und war auch vor der Taufe garnicht vorhanden. Von geistigem Tod kann man also nur dann sprechen, wenn man darunter Geist in unserm modernen Sinne versteht, d. h. die Kräfte des Fühlens, Denkens und Wollens, eben das, was Paulus den inneren Menschen nennt.

läuft in den Wunsch heissester Sehnsucht: ,ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου'. Keine Pressungen und gezwungene Deutungen des σῶμα τοῦ θανάτου sind notwendig. Nicht als Masse, als förmlich leibhaft gewordene grausige Wirklichkeit des Todes oder was dergleichen übertragene Bedeutungen mehr sein können, ist dies auf Schritt und Tritt in stets gleichem Sinne uns begegnende Wort σῶμα zu fassen. Sondern es ist, wie immer, einfach der Leib, dieser Leib des Todes, dieser sein gestorbener Fleischesleib, von dem der Tod ein- für allemal, unüberwindlich und unvertreibbar Besitz genommen hat, aus dem er erlöst zu werden schmachtet. Aus der Gerechtigkeit kommt Leben: und eben das ist das furchtbare, dass die erste Wirkung der auflebenden Sünde war, den Leib zu töten, dass er nun ihr lebloses Werkzeug ist und darum nimmerdar sich Gerechtigkeit schaffen kann. Nur wenn dieser Fleischesleib schon bei Lebzeiten abgethan werden, und ein anderer an seine Stelle gesetzt werden könnte, nur dann wäre Gerechtigkeit und durch sie das Leben möglich, das wir als höchstes Ziel des paulinischen Sehnens nun schon so oft gefunden. Aber wer soll das thun? ,Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem Leibe des Todes?' [1])

So ist denn ja auch in der zweiten Stelle, 8_{10}, ausdrücklich das σῶμα genannt als derjenige Teil, der durch Wirkung der Sünde tot sei. Weshalb und inwiefern der Leib tot bleibe auch nach der Taufe, ist eine andere Frage und kann erst an anderm Ort beantwortet werden, da es uns hier nur darauf ankommt, den physischen Tod als die von Paulus so beklagte Folge der Sünde zu erweisen. Jedenfalls aber ist noch einmal recht deutlich ausgesprochen, dass er nicht einen inneren Tod gemeint hat, als er sagte: ,ἐγὼ δὲ ἀπέθανον', sondern dass ihm das, wie immer und überall, ein Sterben des Leibes bedeutete. Der Leib, — nichts anderes — ist von da an tot [2]); und zwar natürlich der Leib

---

[1]) Ob das τούτου zu Leib oder zu Tod zu ziehen (,dem Leibe dieses — so unüberwindlich zur Herrschaft gekommenen — Todes'), ist hierbei gleichgültig. Mir scheint es der Stellung wegen mehr den ganzen Begriff, als nur die zweite Hälfte umfassen zu sollen, die wohl deutlicher mit τοῦ σώματος τούτου τοῦ θανάτου bezeichnet wäre. Vielleicht gehörte es in dem Gefühl des Paulus zu beidem.

[2]) Es geht doch wohl nicht an, νεκρός hier mit Pfleiderer (S. 213), der es zwar auch von leiblichem Tod fasst um des folgenden θνητόν

als Fleischesleib, denn nur er war bei dem Aufleben der Sünde bereits vorhanden und stellte mit seinem Fleisch und Blut und seinen Gliedern das Herrschaftsgebiet der Sünde dar.

Berechtigt ist hier nun freilich die Frage, wie denn Paulus das habe bekaupten können, dass wirklich realiter der Leib gestorben sei, da er sich doch noch in lebendigem Leibe befand. Die Antwort liegt einmal in dem Begriff, den er mit *θάνατος* und *νεκρός* verbindet. Er bezeichnet mit *νεκρός* nicht blos das seiner Existenz nach völlig aufgelöste, in Verwesung und Fäulnis, ins Nichts übergegangene, sondern die rein stoffliche Masse, überhaupt etwas, das nicht imstande ist, sich thätig zu äussern und im Dasein zu behaupten. So ist die *ἁμαρτία* ohne das Gesetz im Menschen zwar vorhanden, aber *νεκρά*; sie kann sich, namentlich in ihrer todtbringenden Wirkung, nicht geltend machen; sie ist leblos, kraftlos. Demgemäss kann auch der Leib als *νεκρός* bezeichnet werden, sobald ihm seine Kraft, sich frei zu äussern und sein Dasein zu behaupten, benommen ist. Er ist nicht mehr ein für sich und in sich bestehendes Ding, sondern nur noch eine Stoffmasse, in der der Tod haust, die in beständiger Zersetzung begriffen ist und, an sich tot, nur noch durch eine andere, von aussen hereingekommene Macht in ihren Fugen gehalten wird. Diese Macht ist die Sünde, die anstatt seines eigentlichen Lebensprinzips von ihm Besitz ergriffen hat. Und in der Personifizierung derselben, die aus der Sünde ein wirklich lebendiges Etwas macht, liegt die zweite Erklärung für die Thatsache, dass der gestorbene Leib noch Handlungen vollbringt. Über diese Personifizierung haben wir im folgenden Kapitel unter No. 2 zu handeln. Hier wird schon klar sein, dass sie in dem Leib, der ja jedenfalls unzweideutig als gestorben und tot bezeichnet ist, haust und die Handlungen in ihm vollbringt; etwa — um einen in mancher Hinsicht passenden Vergleich zu gebrauchen — wie die ganz fremde Macht der Elektrizität ein abgestorbenes Nervensystem beliebig zum Zucken bringen kann, nicht wie die Glieder wollen, sondern wie die Elektrizität will. Man möge das krass materielle dieses Bildes damit entschuldigen, dass jeder Vergleich hinkt. Das hinkende liegt hier darin, dass eben die

---

willen, einfach als ‚dem Tode verfallen‘ zu übersetzen. Das wäre eben *θνητός*, was doch mit *νεκρός* nicht identisch ist. Dieses setzt vielmehr das Sterben ebenso als schon geschehen voraus, wie *ἀπέθανον* 7 10.

Sünde nicht blos eine Kraft, sondern ein lebendig wirkendes Wesen ist. Aber dass als eine materielle, besser gesagt substanzielle, jedenfalls persönliche, seinem Ich ganz fremde Macht sie dem Paulus erscheint, geht doch auch aus dem Wort hervor: ‚οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία‘. Sie wohnt, ebenso persönlich, wie er selbst als innerer Mensch, in seinen Gliedern, in dem abgestorbenen Leib und wirkt in demselben solange, bis dessen Auflösung auch äusserlich erfolgt. Damit hat sie dann zwar ihr eigenes Herrschaftsgebiet vernichtet, und der Mensch ist nun wieder gerecht, ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, da ja nur in dem Leibe die Sünde hauste. Aber diese Gerechtigkeit hilft ihm nichts mehr, denn er ist gestorben, ohne eine Lebenskraft in sich zu besitzen, die wieder aufleben könnte, er ist für ewig gestorben. — So mag man einstweilen es sich verständlich machen, dass der Mensch auch in seinem physisch gestorbenen Leibe noch eine zeitlang zu dauern und das Böse zu vollbringen vermag, bis die gänzliche Auflösung erfolgt. Auch weshalb das σῶμα einmal als νεκρόν und dann auch wieder nur θνητόν bezeichnet wird, so 7_{12} u. ö., ist damit erklärt, sofern bei letzterer Bezeichnung das Hauptgewicht wieder darauf gelegt wird, dass die Auflösung, wenn auch begonnen und nicht mehr aufzuhalten, doch noch nicht ganz erfolgt ist. Genug indess, wenn wir hier eben nur dieses erwiesen haben, dass es der physische Tod des Leibes ist, den die Sünde wirkt, und dass nach einer Erlösung aus diesem rettungslos dem Tod verfallenen, von ihm schon besessenen Leibe der innere Mensch des Paulus vor seiner Bekehrung schmachtete.

Weitere Stellen, die dazu aufforderten, den Tod nicht als physischen, sondern als moralischen Tod aufzufassen, existieren nun nicht. Wir gehen zum Überfluss bis zu der grossen Doxologie am Schluss des 8. Kapitels die Stellen, an denen θάνατος mit ἀποθνήσκειν vorkommt, nacheinander durch. Die Worte 6_{16} δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον besagen für unsere Frage nichts neues. Ist θάνατος, wie überall anderswo und unserm Beweis nach auch bei Paulus, leibliches Sterben, so auch hier. Ebenso V. 21 τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος, worüber wir schon sprachen; und V. 23 τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος ebenso. Selbstverständlich ist keine andere Bedeutung, als die des physischen Sterbens, möglich 7_2:

‚ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός‘, und V. 3 ‚ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου‘. Das θανατοῦν in 7_4 ‚ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ‘ wird schon durch die Gleichsetzung mit dem Sterben des Mannes, das seine Ehefrau von dem Ehegesetz losbindet, auch zu physischem Sterben gemacht, das durch die unio mystica mit Christus auch an den Gläubigen sich vollzieht διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Will man das als nicht reales, sondern bildlich aufzufassendes oder vielmehr ‚im Prinzip geschehenes‘ Sterben nehmen, so haben wir an diesem Ort noch nichts dagegen einzuwenden. Jedenfalls ist es kein moralischer, kein geistiger Tod im Sinne von Vernichtung der geistigen Kräfte zum Guten, sondern ein physischer, leiblicher, da er die Nacherlebung des Todes Christi sein soll. Er bedeutet auch hier Vernichtung der Existenz, in diesem Fall der Existenz im σῶμα τῆς σαρκός. Ebensowenig kann man in 7_5 ‚τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ‘ eine Gleichsetzung des θάνατος mit sittlicher Verlorenheit oder mit Verdammnis zur Qual finden. Zwar ist eine gewisse Personifizierung des θάνατος in ähnlicher Weise, wie vorher der ἁμαρτία, nicht zu verkennen. Wir bringen Frucht dem Tode; durch die Sünde getrieben, verrichten wir des Todes Geschäfte, arbeiten wir der Bevölkerung seines Reiches entgegen, da wir lauter Dinge verrichten, die der lebenbringenden Gesetzeserfüllung schnurstracks entgegenlaufen; Dinge, von denen geschrieben steht, ihr Ende sei der Tod. Aber solche Personifizierung ist keine andere, als die I. Kor. 15_{26}: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται θάνατος. Der Tod ist nur gefasst als Todesengel, als Todesgott; wie bei allen Gottwesen, die einer Personifizierung gleichkommen (iustitia, terminus u. s. w.), dieser Wechsel im Gebrauch des Worts bald als Dingwort, bald als Personenname naturgemäss beständig wiederkehrt. Allein der Tod ist damit doch nichts anders als der Gott oder aber der Begriff des physischen Sterbens, dem die Sündenknechte verfallen sind und ihr Lebenlang langsam zuwandern, seine Ernte besorgend. Wiederum als Daseinsvernichtung erscheint er 7_6 ‚κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα‘. Der Fleischesleib, dem der νόμος galt, ist hinweggestorben in der Einswerdung mit dem Tode Christi. Vielleicht ist es nur bildlich oder ‚prinzipiell‘ geschehen; ich

glaube das Gegenteil erweisen zu können; jedenfalls ist das Sterben wirklich als Sterben, als Vernichtet- und Beseitigtwerden gedacht. Über *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* V. 10 haben wir schon gehandelt. ,*καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον*' gehört dazu. ,*τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος*'; V. 13 ist nicht davon zu trennen; ebenso an demselben Ort ,*ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον*'. Endlich der Gipfel des Kapitels *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* ist schon erschöpfend erörtert. Es folgt im achten Kapitel V. 2 ,*ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος . . . . ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*'. Die Bedeutung des *θάνατος* ergiebt sich dabei aus dem, was in den Worten *ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* als Inhalt des Todes sich ergeben hat. Er war physischer Tod, Sterben des äusseren Menschen; Tod also wirklich Sterben, Daseinsvernichtung. Auch 8_6 wird keineswegs eine andere Bedeutung gefordert, wo es heisst: ,*τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος*'. Man möchte wohl hier an das erinnern, was sonst als Funktion des Fleisches genannt wird: ,Die Werke des Fleisches sind Hurerei, Unreinigkeit u. s. w.', Gal. 5_{19} ff. Allein gerade dort schliesst die Aufzählung dieser Werke mit der Erinnerung ,*ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*'. Also die eigentliche und endgültige Wirkung des Fleisches, derentwegen auch seine nächste Sündenwirkungen geflohen werden müssen, ist der Ausschluss aus dem Gottesreich. Und worin besteht das Positive dieses Ausschliessens? Eben, wie wir im ersten Abschnitt und auch in diesem Kapitel mehrfach zeigten, im Tod, während die Glieder des Gottesreichs mit unzerstörbarem Leben begabt werden. Also der Tod, der als letzte Wirkung des Fleisches erscheint, ist auch kein anderer, als der physische Tod, die Vernichtung. Dass derselbe hier nun nicht nur als Wirkung, sondern als beabsichtigte Wirkung erscheint, — *φρόνημα τῆς σαρκός* —, das ist ein zweiter Punkt, der mit dem ersten nichts zu thun hat, und auf den wir im folgenden Kapitel eingehn werden. Endlich steht gerade am Schluss dieser Erörterung *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν*, was bezeugt, dass der Tod, nach dem das Fleisch als Organ und Herrschaftsgebiet der Sünde trachtet, eben die Abtötung des Leibes ist, zu dem er den Stoff bietet. — In V. 13 heisst es: ,*εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν*'. Auch hier ist das Sterben einfach physisches

Sterben, welches eben durch die Sünde und das Fleisch an den Fleischwesen und Sündenknechten gewirkt wird. Ein moralischer Tod ist schon durch das *μέλλετε* ausgeschlossen, welches das Sterben in die Zukunft rückt und den nach dem Fleisch lebenden mit dem Tode droht, während derselbe als moralischer schon jetzt gegenwärtig wäre. Es ist hier wiederum, wie in den meisten Stellen, der Tod als die gänzliche Auflösung gedacht, die erst am Lebensende eintritt. Der Örter, wo derselbe durch Wirkung der aufgelebten Sünde als bereits geschehen bezeichnet wird, — wir sahen, in welchem Sinne, — giebt es, wie bemerkt, eigentlich nur zwei. Jedenfalls ist auch hier wieder, wie überall, als die einzige schreckliche Folge des Sündenlebens der Tod, als beseligende Wirkung des Geistlebens das Leben genannt, und damit die Richtung innegehalten, die den Tod als das grösste Übel, das man fliehen, das Leben als das höchste Gut, das man erstreben kann, betrachtet. — Endlich am Schluss des Kapitels in den Worten ‚*πέπεισμαι γὰρ, ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ κτλ. δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι κτλ.*‘ wird wohl niemand noch beabsichtigen, dem *θάνατος* die Bedeutung des physischen Todes zu rauben. Irgend ein Grund dafür liegt jedenfalls nicht vor. — Im Galaterbrief kommt, um das an dieser Stelle gleich zu erledigen, das Wort *θάνατος* überhaupt nicht vor; *ἀποθνήσκειν* nur Gal. 2 19 ‚*διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*, und 21 ‚*ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*‘, wo nur der physische Tod infrage kommen kann. Die Stellen der Korintherbriefe, wo die beiden Wörter gebraucht sind, sind fast sämtlich schon besprochen; bei den wenigen übrigen, wie *ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρύσατο ἡμᾶς* u. e. a., ist unzweideutig vom physischen Tod die Rede. Dass in den Gefangenschaftsbriefen an einen andern Gebrauch nirgend gedacht werden kann, wird jedermann erinnerlich sein. Eine Aufzählung der Stellen in allen diesen Sendschreiben, die unsere Erörterung unnötig verlängern würde, ist überflüssig, weil sie ja in jeder Konkordanz leicht nachgeschlagen werden können.

Es ergiebt sich also das für unsern Zweck sehr wichtige, dass Paulus durchaus garkeine andere Bedeutung für *θάνατος* und *ἀποθνήσκειν* kennt, als physischer Tod und physisches Sterben [1]) und dass alles, was man von Tod

---

[1]) Vgl. Lipsius, Handkomm. II. 2, S. 130: ‚Die Beziehung *τούτου* auf *θανάτου* (in Rom. 7) wäre nur möglich, wenn *θάνατος* den ‚geistlichen Tod‘ bezeichnete, was bei Paulus nie der Fall ist‘.

als geistiger Verderbnis, als Verdammnis, als innerer Unseligkeit gesprochen hat, Dinge sind, die dem paulinischen Sprachgebrauch bei der Anwendung dieser beiden Wörter völlig fern liegen. Allerdings stehen sittliche Unfähigkeit, ewige Verlorenheit, Gefühl der Unseligkeit mit dem Tod in enger Verbindung; aber die erste entsteht durch die Erstorbenheit des Leibes, nicht des Geistes, die zweite besteht in dem ewigen Hingegebensein in das physische Sterben, in die Vergänglichkeit, ohne Mittel zur Wiederbelebung, die dritte entspringt eben aus dem Bewusstsein dieses Todes, der bereits von dem Leibe Besitz genommen hat, und aus dem der rettungslos sterbliche und sterbende erlöst zu werden schmachtet. Tod aber heisst Tod, Absterben der Lebenskraft des Leibes, und nichts anderes.

(6. Das Leben physisches Leben.) Es ist nun zwar schon von selbst wahrscheinlich, muss aber doch auch noch bestimmt nachgewiesen werden, dass er auch mit dem Leben wirklich das physische Leben meint als Lebendigsein, und dass das Leben, welches er als höchstes Gut ansieht, dies Leben ist in unzerstörbarer Form, — alias ‚ewiges Leben'. Es ist ja darüber schon viel gehandelt worden, und Pfleiderer kommt zu dem Schluss: ‚Das eschatologische Mitleben mit Christo verwandelt sich dem Apostel unter der Hand in das ethische neue Leben der christlichen Gegenwart' [1]). Und von vielen Theologen wird nun, in Anerkennung, dass er thatsächlich dem Leben einen Platz einräume noch über *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός*, dies ‚neue ethische Leben' fast prinzipiell eingeschoben, wo überall die *ζωή* als höchstes Gut genannt ist. Er soll dann als Gipfel des Erstrebenswerten nicht die Lebenskraft, die dem Leib genommen, sondern die völlige sittliche Erneuerung des inneren Menschen angesehn haben, und diese soll unter der *ζωή* oder der *ζωὴ αἰώνιος* verstanden werden. — Wir wollen nun zunächst dies ohne weiteres einräumen: dass der sittliche Genius des Apostels mit der gleichen Glut, mit der er den Tod und das Vergehen floh und das Leben herbeiseufzte, auch die Sünde gehasst und

---

[1]) So in der I. Aufl., S. 196, die in diesem Punkt an Klarheit der Position wohl vor der II. Aufl. den Vorzug hat. Diese spricht S. 201 denselben Gedanken mit geringer Änderung und einem Hinweis auf die gleiche Anschauung Gunkels aus, jedoch in einer Umgebung, die m. E. weit mehr auf eine physische Auffassung des Begriffs *ζωή* hinführen dürfte.

die innere Befreiung von ihr, positiv ausgedrückt die Heiligung ersehnt hat; und dass deshalb, wie Tod und Sünde, so auch Leben und Heiligkeit in engster Beziehung zueinander stehen. Wie der Tod aus der Sünde folgt, so ist auch das Leben nur für den Gerechten vorhanden; und um die Hauptfrage zu beantworten: ‚Wie erhalte ich die Lebenskraft?‘ muss erst die Vorfrage erledigt sein: ‚Wie werde ich gerecht?‘ Darüber ist schon im ersten Abschnitt gehandelt. Und so wird immer die Thatsache, ob ein Mensch das Leben und die Lebensewigkeit erlangt habe, sich darnach beurteilen lassen, ob die Gerechtigkeit, die in einem heiligen Wandel sich kundgiebt, vorhanden ist; und insofern äussert sich das neue Leben in gutem Wandel. Allein wie die Sündenhandlungen nicht durch das Absterben des inneren Menschen, sondern des äusseren Menschen hervorgerufen waren, so ist auch das neue Leben nicht eine Wiederbelebung des inneren Menschen — der war garnicht gestorben —, sondern des Leibes, das physische Leben, das nun den Karakter der Unvernichtbarkeit trägt. Und wie nicht die Äusserungen, die Sündenhandlungen das eigentlich furchtbare waren, sondern die Thatsache, dass der sündigende Mensch, bereits jetzt eine leblose Maschine der Sünde, dem Tod als völliger Auflösung unrettbar entgegengehe, so ist auch hier nicht die Äusserung, die wiedergefundene Sittlichkeit, das beseligende, der Kardinalpunkt, sondern die Thatsache, dass der Leib wiederbelebt ist, darum nicht mehr willenloses Organ der Sünde ist, sondern imstande, dem Wunsche des inneren Menschen gehorchend, sich durch Erweisungen der Gerechtigkeit ewiges Leben zu schaffen. Und so eng also die Sittlichkeit an dem Leben hängt, dies Leben, die ζωή, die als höchstes Gut dem θάνατος als höchstem Übel entgegensteht, ist wirklich physisches Leben; das sog. neue ethische Leben als Inhalt der Vokabel ζωή kennt Paulus nicht. Pfleiderer giebt das im wesentlichen entschieden zu für das Leben der Zukunft, das er als eschatologisches bezeichnet, nicht aber für das der Gegenwart, das vielmehr nur ‚das spezifische Merkmal des Gottgeweihtseins‘ mit jenem gemein habe und nur insofern als ‚der faktische Anfang eines neuen Lebens‘, als ‚ideeller Besitz des ewigen Lebens‘ gelten könne.

Zunächst ist hier wichtig, an das zu erinnern, was dieser um Aufhellung des Paulinismus so hochverdiente Theologe selbst entschieden anerkennt (S. 213), dass der durch die Sünde

gewirkte Tod leiblicher Tod sei; dann aber auch an das, was er an jener Stelle umgeht, dass dieser Tod nach Paulus bereits eingetreten ist. Man lese die Äusserung Pfleiderers über Rom. 8_{10}: ‚Ein ähnliches Schillern zwischen jenseitigem und diesseitig-innerlichem Leben findet sich auch Rom. 8_{10}: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, wo das *νεκρὸν* des ersten Versgliedes wegen der Parallele: *τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* V. 11 vom leiblichen Tod und zwar so zu verstehen ist, dass der Leib um der Sünde willen (als Sold der Sünde) dem Tode verfallen, insofern schon so gut wie tot sei, während der Geist um der Gerechtigkeit willen, die ihm vermöge des Wohnens Christi in den Christen zukommt (*εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*), schon jetzt im Besitz des Lebens sich befindet, welches sich künftig auch äusserlich in der Lebendigmachung der Leiber erweisen wird (V. 11). Also haben wir in unserm Vers den bedeutsamen Gedanken, dass die *ζωὴ αἰώνιος* schon im diesseitigen Christenleben als zunächst noch innerer Besitz des Geistes vorhanden sei. Worin soll aber diese immanente *ζωή*, psychologisch betrachtet, bestehen, wenn nicht in neuer ethischer Qualität des Personenlebens? Sonach ist die *ζωή*, welche das *πνεῦμα* wirkt, das Leben im absoluten Sinn eines aus Gott stammenden, Gott ähnlichen und mit Gott verbundenen Daseins, welches schon gegenwärtig in der religiös-sittlichen Neuheit oder Seligkeit und Kräftigung des inneren Menschen besteht und künftig sich in der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit der himmlischen Daseinsweise äussern wird.‘ Man beachte wohl: ist nicht das Schillern, das Pfleiderer diesem Gedanken nachsagt, einzig durch die Frage entstanden, die er hineinwirft: ‚Worin soll diese immanente *ζωή* bestehen, wenn nicht in neuer ethischer Qualität des Personenlebens?‘ Wer zwingt denn dazu, diese Frage zu stellen, die *ζωή* so zu fassen? Gerade weil durch diese Auffassung ein Schillern hineinkommt in den Gedanken, hätte der Exeget doch auf der Hut sein sollen und zusehn, ob nicht eine andere Fassung viel näher liege. Und ich meine, sie liegt nicht nur nahe genug, sondern sie zwingt sich mit Notwendigkeit auf. Der Leib ist tot; nach erfolgter völliger Auflösung jedoch, wenn auch die Seele von dieser toten Leibesmasse sich getrennt haben wird, wird Gott die sterblichen, jetzt der Auflösung entgegengehenden Leiber auferwecken. Nicht jedoch durch von aussen herantretendes Machtgebot, sondern durch den in ihnen wohnenden Geist. (S. das

nähere hierüber unten Kap. 5.) Der Geist also ist die neu hereingekommene Lebenskraft, die es fertig bringt, dass, wenn Gott ruft, der sterbliche, in die Erde gesenkte Leib zu neuer, überirdischer und unsterblicher Daseinsform sich entfaltet. Das also muss da ausgesprochen sein, wo der gegenwärtige Zustand der Gläubigen beschrieben ist. Und ist es nun nicht thatsächlich mit dürren Worten gesagt, wenn es heisst: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρόν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωή? Wie das νεκρός vom Leib gesagt ist, also physischen Tod bedeutet, so muss der Gegensatz ζωή an sich auch physisches Leben sein, denn sonst wäre es kein Gegensatz. Und das wird dadurch, dass es vom πνεῦμα ausgesagt wird, nicht unmöglich, sondern vielmehr bestätigt. Denn dem πνεῦμα kommt, wie Holsten und Pfleiderer trotz Beyschlag u. a. unwiderleglich nachgewiesen (s. Kap. 3), eine physische, besser gesagt metaphysische, substanzielle Qualität zu. Damit das abgestorbene σῶμα einst, wenn es eingesät wird in die Erde, zu neuem Leben sich entfalten könne, ist es nötig, dass ein neues, wirklich physisches, unzerstörbar kräftiges Leben ihm eingeflösst werde. Das ist geschehn in Gestalt des πνεῦμα. Dieses wohnt jetzt als ζωή in ihm und macht, dass der Tod, wenn er nun als Scheidung von Seele und Leib erfolgt, kein endgültiger Tod ist, sondern nur ein Schlafen, wie das Samenkorn in der Erde schläft, um durch die in ihm wirkende Lebenskraft auf den Weckruf der Frühlingssonne zu neuer, schönerer Daseinsform sich zu entfalten[1]). Und nun vergleiche man dazu, was Pfleiderer an anderm Ort sagt, dort mit originaler Neuheit, während er hier doch wohl mehr an andere heutige Theologumena dachte (S. 275, II. Aufl.): ‚Hiernach (nach διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πν.), scheint die Auferstehung der Christen zwar durch eine der Auferweckung Christi gleichartige Machtthat Gottes bewirkt zu werden, jedoch nicht ohne eine Anknüpfung an das schon jetzt in den Christen vorhandene höhere Leben, das vom πνεῦμα ζωοποιοῦν Christi in ihnen bewirkt ist, welches daher als die vermittelnde Ursache der Auferweckung bezeichnet werden kann‘. Und wenn die Lesart διὰ τό κτλ. richtig sei, so sei es

---

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen auch Lipsius, Handk. z. N.T. S. 135, dessen Auffassung des πνεῦμα in V. 10 als menschliches πν. mir jedoch, trotz der sonst so klaren Gedankenentwicklung L.'s, wegen V. 11 und der Ausführungen, die ich u. Kap. 5 zu geben habe, unstatthaft erscheint.

doch auch das gleiche: ‚Der Tod wird nur den sterblichen Leib treffen, nicht die innere Persönlichkeit des Christen, weil in dieser das πνεῦμα wohnt, welches unvergängliches Leben und wirksame Kraft ist'. Hat da nicht die ζωή ganz in der von uns bezeichneten Weise den Begriff physischen Lebens bekommen, dem das Prädikat der Unvergänglichkeit zukommt? Hätte Pfleiderer diese Auffassung überall festgehalten, so würde er nicht von einem Schillern sprechen brauchen. Es ist nicht so, dass diese neue ζωή ‚besteht in neuer ethischer Qualität des Personenlebens'; sondern sie ist erst infolge der bereits erlangten Gerechtigkeit gewonnen und besteht ihrerseits in dem, was ihr Name besagt, in wirklichem physischem und zwar unvergänglichem Leben, das im Gegensatz steht zu leiblichem, physischem Tod und die Wirkung hat, dass der gestorbene Leib im Grabe einmal nicht tot bleibt, sondern zu neuer unzerstörbarer Daseinsform sich entfaltet. Und weil nun dies Leben mit dem πνεῦμα identisch ist, so kommen ihm alle Qualitäten zu, die diesem beiliegen: vor allem ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις u. s. w.; allerdings auch, wie diesem, die Qualität der Sittlichkeit. Aber etwas anderes ist es, ob die ζωή neben anderen auch die ‚ethische Qualität' hat bezw. an dem Menschen, in dem sie jetzt wohnt, wirkt, oder ob sie in ihr bestände. Sie ist, um es noch einmal klar auszusprechen, physisches oder metaphysisches, unzerstörbares und unvergängliches Leben; sie äussert sich, ebenso wie die Erstorbenheit des Leibes, des äussern, nicht des innern Menschen in Sündenhandlungen sich äusserte, ihrerseits in Handlungen der Gerechtigkeit. Wie der äussere, nicht der innere Mensch erstorben war, so ist auch der äussere, nicht der innere Mensch wiederbelebt und dadurch mit der Kraft ausgestattet worden, selbst, — der äussere Mensch, das σῶμα — einmal auferweckt zu werden. Dies physische, unzerstörbare Leben also ist die ζωή, nicht ein ‚neues ethisches Leben'.

Aber es spricht dagegen 6_4: *‚ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν'*. Und dies ist auch die Stelle, auf welche z. B. Pfleiderer hauptsächlich seine Anschauung vom ‚neuen ethischen Leben' stützt. Hier wird doch deutlich dies Leben als eine Neuheit des Wandels bezeichnet und zwar des sittlichen Wandels, denn es wird dies zum Beweis für die Irrtümlichkeit der Ansicht genommen, dass man nunmehr in der Sünde zu

bleiben habe (V. 1). Und so setzt er und viele mit ihm vor das καινότητι einfach noch ein selbstgewähltes Attribut und sprechen nunmehr von der ‚sittlichen Neuheit des Lebens‘. — Demgegenüber ist festzustellen, dass zunächst doch wohl alles darauf hinweist, dass das Leben selbst als physisches Leben gedacht ist. Es wird in Parallele gesetzt mit der Auferweckung Christi: wir haben seinen Tod, sein Begräbnis miterlebt, um, wie er auferweckt ist, — nun ergiebt sich doch von selbst das Schlussglied: auch mit auferweckt zu werden, in Neuheit des Lebens zu wandeln, gleichwie er nach dem Tode durch die Auferweckung in Neuheit der Lebens wandelte. Also Leben als übersinnliches, aber physisches Leben. Und diese Bedeutung, die das in Neuheit des Lebens wandeln nach dem Vers selbst notwendig haben muss, — wir werden gleich darauf kommen, dass sie auch durch das folgende entschieden bestätigt wird, — wird sie denn dadurch irgendwie irritiert, dass dieser Wandel in Neuheit des Lebens als Grund angegeben wird, weshalb man nicht mehr in der ἁμαρτία bleiben könne? Man überlege doch, was das Herrschaftsgebiet der ἁμαρτία ist, und was unmittelbar hinterher (V. 6) als nähere Erklärung der Taufwirkung angegeben wird. Ihr Herrschaftsgebiet ist die σάρξ, beim Menschen das σῶμα τῆς σαρκός. Dieses sarkische, abgestorbene, der ἁμαρτία gehörige σῶμα (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) ist nun durch die Taufe — ganz gleich, ob das bildlich oder wirklich gedacht ist — in den Tod begraben, abgestorben; der alte Mensch ist mitgekreuzigt, und dadurch das der ἁμαρτία gehörige σῶμα vernichtet (V. 6). Die Auferweckung bezieht sich also, ebenso wie die Kreuzigung, die Tötung, doch auf das, was getötet ist, also ebenfalls auf das σῶμα. Sie geschieht aber, ebenso wie bei Christus, natürlich nicht ἐν σαρκί, sondern ἐν πνεύματι. Die σάρξ, einmal vernichtet, bleibt vernichtet. Wird das σῶμα, das vorher σαρκινόν und σαρκικόν war, wiedererweckt, so natürlich als σῶμα πνευματικόν, in welchem als herrschende Macht nun nicht mehr die ἁμαρτία, sondern die δικαιοσύνη haust. Denn jene wohnt nur in der σάρξ, diese im πνεῦμα. Wie es zugeht, dass die Christen, die nun infolge dieser Tötung und Erweckung nicht mehr ἐν σαρκί sind (vgl. 8_9), doch noch äusserlich ein σῶμα tragen, welches nicht als σῶμα πνευματικόν erscheint, ja welches im Tode immer noch eingesät wird als σῶμα ψυχικόν, wird im 5. Kapitel zur Sprache kommen. Dort, wie in Kap. 3 kann erst die Gelegenheit

ergriffen werden, die sichtbare Fleisch- und die unsichtbare Geistmaterie näher zu erörtern. Jedenfalls ist hier wohl schon sicher, dass das Herrschaftsgebiet der Sünde, die *σάρξ*, der Stoff, aus dem der äussere Mensch besteht, in der Taufe vernichtet ist, und dass sie also über den neuen Menschen, gleichviel welcher Art dessen *σῶμα* nun ist, keine Gewalt mehr besitzt. Bekanntlich lag vorher die Unsittlichkeit aller Handlungen nicht an dem inneren Menschen, sondern daran, dass der äussere Mensch durch Wirkung der *ἁμαρτία* erstorben war und darum sich nicht selbstthätig den Wünschen des inneren Menschen dienstbar machen konnte, sondern als leblose Maschine thun musste, wozu die ihn beherrschende Sünde ihn zwang. Ist davon jetzt der entgegengesetzte Zustand eingetreten, so ist es der, dass der äussere Mensch (wie durch ein neues übersinnliches Blut, eine neue überirdische Lebenspotenz, das *πνεῦμα*) wiederbelebt worden ist und darum die Freiheit von der *ἁμαρτία* und die Fähigkeit zurückerlangt hat, im Dienst der *δικαιοσύνῃ* so zu handeln, wie der an Gottes Gesetz sich freuende innere Mensch es begehrt. Die Fähigkeit, sittlich zu handeln, liegt also in dem neu erwachten Leben des äusseren Menschen, also einem physischen Leben, geradeso wie die Unfähigkeit dazu in der Ertötung derselben, in physischem Tode lag. Das neue Leben selbst also ist ein physisches; es hat aber die Folge, dass der neu belebte äussere Mensch, in dessen äusserlich totem Fleischleib bereits der neue lebende Geistleib verborgen ist, wieder imstande ist, der Richtung des inneren Mensch gemäss, die stets unverändert gut war, zu handeln. Während also die *καινότης τῆς ζωῆς* selbst eine physische ist, ist der Wandel in dieser Lebensneuheit ein sittlicher, da die Knechtung unter die Sünde ja auch nur in der Beschaffenheit des erstorbenen Fleischesleibes ihren Grund hatte, der nun glücklich abgethan ist. Wer wird, der den alten toten Leib abgelegt und eine neue lebendige Daseinsform erhalten hat, noch dessen Knecht bleiben wollen, der nur über jenen alten toten Leib Gewalt hatte! — Man sieht, dass das *μὴ ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ* ganz konsequent von selbst sich ergiebt, wenn man, wie der Text und der Vergleich mit dem Leben des auferweckten Christus es erfordert, die *ζωή* als physisches Leben fasst. Es ist eben ein Unterschied zwischen dem Leben selbst und dem Wandel in diesem Leben.

Es wird das nun bestätigt, wenn man die Erläuterung des

V. 4 in den folgenden Worten sich ansieht: ,εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα'. Hier ist ja ganz ersichtlich aus der Teilnahme an seinem Tode auch die Teilnahme an seinem Leben geschlossen, dieses also als physisches Leben gefasst. Pfleiderer nennt es eschatologisches Leben und ja auch ganz mit Recht. Man muss nur dabei bedenken, dass Paulus sich seiner Anschauung nach durchweg schon in den letzten Tagen befindet (s. Kap. 6), dass die Erscheinung des Messias, also auch seines Lebens nach der Auferstehung bereits ein eschatologisches Ereignis ist, und dass sich dies eschatologische Leben, wie es bei ihm schon jetzt besteht, auch bei seinen Gläubigen schon jetzt vollziehen kann. Und das ist doch jedenfalls gemeint, wenn er die Thatsache, ὅτι σύμφυτοι ἀναστάσεως ἐσόμεθα, als Beweisgrund dafür nimmt, dass sie schon jetzt nach der beabsichtigten Wirkung der Taufe ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Pfleiderer meint: ,weil der Gläubige sich mit Christo schon eins und damit im ideellen Besitz des ewigen Lebens schon jetzt weiss (der Gedanke von Rom. 5_{1-11}), so folgt ihm daraus die Pflicht, im neuen Leben zu wandeln als einfache logische Konsequenz'. Allein erstens ist in Rom. 5_{1-11} nichts davon geredet, dass er sich im ,ideellen Besitz des ewigen Lebens schon jetzt weiss', sondern es wird vielmehr dort gefolgert, dass die δικαιωθέντες Frieden hätten mit Gott und die Gewissheit, von dem Zorn dermaleinst (Futurum V. 9. 10) gerettet zu werden. Er weiss sich dort im Besitz der δικαίωσις, nicht der ζωή; und die δικαίωσις ist bekanntlich nicht identisch mit der ζωή, sondern die Bedingung zur ζωή. Man darf die einzelnen Stufen unmöglich mit einander vertauschen, wenn man über jede derselben, was sie in den Augen des Paulus bedeutet, Klarheit gewinnen will. Die ζωή kommt in jenem ganzen Abschnitt nur vor als die ζωή Christi, die seinem θάνατος entgegengestellt ist und also sein übersinnlich physisches (Auferstehungs-)Leben bedeutet. Dieses sein physisches Leben (nicht das ewige Leben im allgemeinen) haben sie sich angeeignet und hoffen deshalb, aufgrund der durch seinen Tod geschehenen Versöhnung, in der Anteilnahme an seinem physischen unvergänglichen Leben dermaleinst aus der allgemeinen ἀπώλεια gerettet zu werden. Es ist also auch hier von keinem ideellen Besitz des ewigen Lebens i. allg., sondern höchstens von einem faktischen Besitz des physischen Aufer-

stehungslebens Christi die Rede. — Dann aber, was noch wichtiger ist: wie kommt denn Pfleiderer zu der Behauptung, Paulus folgere die Pflicht, im neuen Leben zu wandeln, aus den Gedanken, die in Rom. 5_{1-11} niedergelegt sind, ‚als einfach logische Konsequenz'? Paulus zieht doch vielmehr diese einfach logische Konsequenz mit dürren Worten aus der blossen Thatsache, dass man in der Taufe den leiblichen Tod Christi nacherlebt habe; und er begründet sie weiterhin mit dem ihm als selbstverständlich feststehenden Satz, dass man, wie jenen, so auch die Auferstehung nacherleben werde. Also nicht aus dem Bewusstsein von dem ‚ideellen Besitz des ewigen Lebens' folgert er die Pflicht, in Neuheit des Lebens zu wandeln, sondern aus der Thatsache, dass man, wenn an seinem Tode, dann auch an seiner Auferstehung teilhaben müsse. Diese Thatsache gilt ihm ohne weiteres auch für die Gegenwart. Hat man seinen Tod, so hat man auch sein neues Leben, welches ein physisches Auferstehungsleben ist, nacherlebt; und daraus ergiebt sich unmittelbar die ‚einfach logische Konsequenz', nun auch dieser physischen Neuheit des Lebens entsprechend zu wandeln, d. h. zu zeigen, dass der alte sarkische Leib, das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* abgethan ist, *κατηργήθη*, und dass der neue äussere Mensch, wenn auch bis zur Zeit der *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* noch in den alten Formen erscheinend, doch bereits von einer neuen, lebenskräftigen, der Geistsubstanz durchdrungen sei, die nun nicht mehr der *ἁμαρτία*, sondern der *δικαιοσύνῃ* unterthan sei. Für die nähere Ausführung dieses Gedankens muss ich, wie oben, auf die Kapitel 3 und 6 dieser Untersuchung verweisen. Man wird aber hier jetzt wohl zugeben, dass in diesem Abschnitt *θάνατος* und *ζωή* überall in physischem Sinne gebraucht werden, und dass aus dieser Neuheit des physischen Lebens, wie vorher aus jener sarkischen Beschaffenheit des physischen, äusseren Menschen, Folgerungen für den Wandel gezogen sind; dass der Wandel in jenem alten physischen Leben oder besser Tode zeigte, wie der äussere Mensch der *ἁμαρτία* unterworfen sei; dass der Wandel in diesem neuen physischen Leben zeigen muss, dass der äussere Mensch von der *ἁμαρτία* befreit ist.

Dass nun an allen übrigen Stellen die *ζωή* ebenfalls diesen ganz klaren Sinn eines physischen Lebens hat, und dass man von einem Schillern auch dabei nur dann sprechen kann, wenn man Fragen thut und mit Ja beantwortet, die man nach Paulus

nicht thun oder verneinen müsste, das lässt sich ohne grosse Umschweife ersichtlich machen. Gehen wir zunächst auch hier die Folge der Erörterung durch bis an das Ende des 8. Kapitels. Es kehrt 6 8 die Bemerkung wieder: ,εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ'. Wollte man selbst in V. 5 bei ἐσόμεθα von einem logischen Futurum reden, des Sinnes: ,so lässt sich erwarten, dass wir auch Teilnehmer seiner Auferstehung sind', so kann hier wegen des πιστεύομεν keine Rede davon sein. Denn man müsste gerade das eben dann durch ,wir erwarten, wir sind überzeugt' übersetzen, und wenn diese Überzeugung sich auf den Zustand der Gegenwart erstreckte, so müsste es heissen ὅτι συνζῶμεν αὐτῷ. Dass also hier das Leben ein leibliches ist, ist ersichtlich. Indessen würde es diesen Karakter behalten, selbst wenn das Präsens gebraucht wäre. Denn da die Tötung nur dem äusseren Menschen gegolten hat, der innere aber, dem Guten zustrebende Mensch weder getötet zu werden brauchte, noch nach Paulus getötet worden ist, so kann auch die Auferweckung nur an dem äusseren vollzogen werden. So ist es denn auch einige Verse weiterhin verwandt. ,οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ', V. 11. Es ist hier durch das οὕτως wiederum das neue Leben der Christen gleichgesetzt dem neuen Leben Christi. Wie er ein- für allemal der Sünde abgestorben ist — doch mit dem Leibe, physisch —, und nunmehr Gott lebt — abermals mit dem (pneumatischen) Leibe, gleichfalls physisch, übersinnlich, so sollen sie auch sich rechnen als (mit dem Leibe, über welchen die Sünde Herr war) der Sünde abgestorben und gleichfalls physisch, in einer neuen Daseinsform, über welche nun Gott Herr ist, von neuem lebend. Wie also Christi Tod kein sittlicher, sondern ein leiblicher war, und sein neues Leben ein physisches Auferwecktsein, so auch, da er die genaue Anteilnahme an diesem Ereignis ist, ihr Sterben und Neuleben ein physisches. Nur dass jenes alte Dasein in einer Substanz und Daseinsform statthatte, über welche die Sünde herrschte, dies neue dagegen zwar ebenso ein rein physisches Dasein, aber in einer Daseinsform, über welche Gott (nach anderen Orten die δικαιοσύνη oder die χάρις) Herr ist. So haben sie nicht nur ein physisch neues Leben, über welches die ἁμαρτία keine Gewalt hat, sondern sollen sich auch dessen bewusst sein, sich als νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ und ζῶντας τῷ θεῷ

rechnen (λογίζεσθε). Denn sonst könnten sie, wiewohl jetzt in einer Daseinsform lebend, die der Sünde nicht mehr untersteht, freiwillig wieder in ihre Knechtschaft sich begeben und ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ. Wenn sie dagegen voll Stolz ihres neuen physischen Lebens sich bewusst sind, über welches nur Gott Macht hat, so werden sie ihr neues Dasein auch nur diesem neuen Herrn zur Verfügung stellen. Die καινὴ ζωή, selbst also rein physischer Natur, eine καινὴ ζωή des ἔξω ἄνθρωπος und zwar in pneumatischer Daseinsform, wird nicht nur ihre ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις u. s. w. bei der Parusie zeigen, sondern auch wie vorher der θάνατος des ἔξω ἄνθρωπος einen unsittlichen Wandel zeitigte, so jetzt einen sittlichen Wandel hervorbringen. — Dasselbe ist der Fall in V. 13: ‚παραστήσατε ἑαυτοὺς ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας‘, was hiermit ganz auf einer Stufe steht. Dass die ζωὴ αἰώνιος V. 22 f. das physische, übersinnliche, unzerstörbare Leben ist, das bei der Parusie hervortritt, ist selbstverständlich; denn es wird als das τέλος bezeichnet, das über den ἁγιασμός hinaus zum Schluss als letzte Frucht der Befreiung von der Sünde mitgeteilt werden soll. Und weil dies nun das weitaus wichtigste ist, zu dessen Erringung die δικαιοσύνη, der ἁγιασμός u. s. w. alle nur Mittel zum Zweck sind, so wird es auch mit Überspringung der Wege als das Gnadengeschenk Gottes κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet: ‚τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν‘. Der letzte Zusatz bezeichnet dabei nicht etwa bloss ‚durch Chr. J.‘, — ἐν ist immer etwas verschieden von διά —, sondern zugleich ‚in der Gemeinschaft mit ihm‘, dem σύν (συνζήσομεν αὐτῷ) gleichkommend; d. h. also auch in der Anteilnahme an allem, was ihm eigen ist und das Mitleben mit ihm nach paulinischem Lehrbegriff begehrenswert macht, nicht bloss an seiner ἀφθαρσία, sondern vor allem, wie 5_2 sagt, an der δόξα τοῦ θεοῦ, die er besitzt, (προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) an seiner δύναμις, γνῶσις (I. Kor. 13_{12}) u. s. f., kurz an einer ganzen κληρονομία. Wie es 8_{17} heisst: κληρονόμοι θεοῦ συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συνπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

Von selbst ergiebt sich die physische Bedeutung des in Rede stehenden Begriffs im Anfang von Kap. 7: ‚ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ‘, ‚τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται‘, ‚ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίσει‘. Ebenso ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ‘ 7_9, ‚ἡ

ἁμαρτία ἀνέζησεν', — wobei man gut erkennen kann, wie das Leben zwar (vielleicht) bildlich gebraucht und doch in der Bedeutung physischen Lebens genommen sein kann; denn bei der Sünde ist doch von ,ethischem Leben' keine Rede, sondern sie ist als physisch auflebend vorgestellt, ebenso wie mit ihrem physischen Aufleben der ἔξω ἄνθρωπος (bildlich oder wirklich) physisch abstirbt. Ferner die ζωή V. 10. An die Erfüllung des Gebots ist in der Thora die Verheissung des (langen, unzerstörbaren, jedenfalls physischen) Lebens geknüpft; und so kann gesagt werden, dasselbe sei ursprünglich gemeint als eine ἐντολὴ εἰς ζωήν[1]). Ebenso ist 8_2 ,ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ' die ζωή das neue physische Auferstehungsleben, das die Gläubigen durch die mystische Vereinigung mit Christus gewonnen haben. Denn er hat zuletzt (7_{25}) noch konstatiert, dass er nur mit dem Fleisch, mit der Substanz des äusseren Menschen der Sünde Knecht sei[2]), die bereits den Tod daran gewirkt habe und noch beständig wirke. Es handelte sich darum, aus diesem Todesleib erlöst zu werden; nur dadurch konnte auch die Sündenherrschaft gebrochen werden, denn in ihm herrschte sie. Das Gesetz war zu schwach dazu (8_3); denn als pneumatischen Wesens stand es dem sarkischen σῶμα mit seinen Forderungen absolut fremd gegenüber (7_{14}). Und wenn deshalb der innere Mensch sich auch noch so sehr seiner freute, der äussere wurde nur um so mehr ertötet; denn das Gesetz konnte nur mit dem inneren, nicht mit dem äusseren Menschen in Beziehung treten. Das kann aber das πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ. Denn indem nun der Mensch in der Taufe und der mystischen Vereinigung seinen

---

[1]) Vgl. Weber, Syst. d. altsynag. Theologie, S. 20 f.: ,Sifre 84 a lesen wir: »Die Worte der Thora werden verglichen mit dem Wasser. Wie das Wasser Leben ist für die Welt, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt.« Dies Leben ist aber ein ewiges Leben. Schabbath 10 a werden Gebet und Thorastudium mit einander verglichen. Da heisst es von jenem, es verleihe zeitliches, von diesem, es verleihe ewiges Leben. So auch schon in den Pirke aboth die Thora ,Baum des Lebens'.

[2]) Das ist natürlich gesagt in derselben Rückversetzung in seinen früheren Zustand wie der klagende Ausruf 7_{24}, nicht etwa um seinen gegenwärtigen Zustand zu schildern. Denn er hat der Sünde immer nur mit dem σῶμα gedient, nie mit dem νοῦς, und gerade jenes also musste von ihr befreit werden und ist von ihr befreit (6_2. 8_2 u. s. w.).

Tod und seine Auferstehung in sich nachvollzieht, die ζωή Christi, sein Auferstehungsleben also seinerseits gewinnt, gewinnt er auch die Substanz, die Daseinsform, in der dies Leben besteht. Das ist das πνεῦμα (vgl. τὸ πνεῦμα ζωή 8 10 und das σῶμα πνευματικόν I. Kor. 15). Dies πνεῦμα hat nun ebenfalls ein Gesetz, das der δικαιοσύνη, ebenso wie der σάρξ das der ἁμαρτία galt. Man muss sich nicht wundern, dass ihm, obgleich wir es als Substanz bezeichnen, doch selbstverständlich geistige Funktionen zukommen. Geistige Äusserungen als ‚reines Denken', ‚reines Sein', als den actus purus, um mit Biedermann zu reden, kennt jene Weltanschauung nicht. Allem existierenden liegt Stoff zugrunde, und in diesem Stoff gehn gleichzeitig Denkfunktionen vor. So lässt sich von der σάρξ ein φρόνημα, ein ἐπιθυμεῖν u. s. w. aussagen; und so haften an der Geistsubstanz (vgl. meine Ausführung in ‚das vierte Buch Esra', S. 140 ff.) selbstverständlich auch φρόνημα, ἐπιθυμεῖν u. s. f. (8 6, Gal. 5 17), nur in einem der σάρξ widerstrebenden Sinne. Was nun das pneumatische Gesetz des Moses wegen der σάρξ nicht konnte, nämlich aus dem Todesleib erlösen und von dem νόμος τῆς ἁμαρτίας befreien, weil die σάρξ noch den unvernichteten Stoff des σῶμα ausmachte, das kann nun das neue pneumatische Gesetz, das Gesetz desjenigen πνεῦμα, welches als Substanz der neuen ζωή ἐν Χριστῷ zugrunde liegt, sehr wohl. Denn dieses πνεῦμα ist nun ja die neue lebenskräftige Substanz, in welcher die σώματα der Christen anstelle der gekreuzigten σάρξ auferweckt sind, und so hat es die Fähigkeit, anstelle des νόμος der Sünde, welcher ihr Herrschaftsgebiet genommen ist, sein eigenes Gesetz geltend zu machen. Das θέλειν des inneren Menschen, der stets gut war, kann nun auch das κατεργάζεσθαι des äusseren hinzutreten, da diesem jetzt nicht mehr die tote, der ἁμαρτία gehörige σάρξ, sondern das lebendige, der δικαιοσύνη und Gott gehörige πνεῦμα als Substanz zugrunde liegt.

Natürlich ist auch das φρόνημα τοῦ πνεύματος, welches ζωή sein soll 8 6, das ewige, unvergängliche Leben, ebenso wie das φρόνημα τῆς σαρκός der leibliche Tod, sofern es dem Menschen zu lauter Handlungen treibt, deren Ende der Tod ist. Diesem Trachten des Fleisches steht das des Geistes gegenüber, welches zu Früchten treibt, die als τέλος die ζωὴ αἰώνιος und den Frieden nach sich ziehen, — Frieden natürlich mit Gott (cf. 5 1 εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν), während das Fleisch im

Feindschaftsstande gegen Gott steht (8_7). Man muss dabei inbetracht ziehen, wie dieser Vers im Kontext veranlasst ist. Paulus kam darauf von dem Gedanken aus, dass, was dem Gesetz unmöglich gewesen wäre durch das Fleisch, Gott vollbracht habe, indem er die Sünde in dem Fleisch (seines Sohnes, den er in Ähnlichkeit des Sündenfleisches gesandt) gerichtet habe. Indem er nämlich die *σάρξ*, das einzige Herrschaftgebiet der *ἁμαρτία*, vernichtete, hielt er Hochgericht über diese selbst. Das aber ist geschehen, damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt würde an ihnen, den Christen, die nun nicht nach dem Fleisch wandelten, sondern nach dem Geist oder, wie nun V. 5 als Mittelglied ausführt, nicht mehr nach dem trachteten, wonach das Fleisch trachtet — nach Tod V. 6 —, sondern nach dem, wonach der Geist, d. i. nach Leben und Friede. Sodass nach der Epexegese von V. 5. 6 die *περιπατοῦντες κατὰ πνεῦμα* identisch werden mit den *ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον* 2_7, denen *τιμή*, *δόξα* und *ἀφθαρσία* zuteil wird, weil sie sind *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* Diese ihre neue Beschaffenheit ist der Grund, weshalb nun an, in oder unter ihnen (*ἐν ἡμῖν*) die Rechtsfordcrung des Gesetzes erfüllt werden kann (wohl in dem Sinne: die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung). Denn das ist doch offenbar ganz verkehrt, wenn man in dieser Stelle einen Anklang an einen Sühnetod finden und hineinlesen will, Christus sei gestorben, damit die Rechtsforderung des Gesetzes, die auf Tod lautet, durch ihn auch an ihnen stellvertretend erfüllt werde. Ob und inwieweit Paulus den Begriff der Sühne, der dem Hebräerbrief ganz wesentlich ist, seinerseits hat (was wesentlich von der Auffassung von Rom. 3_{25} und Gal. 3_{13} abhängen wird), können wir im Rahmen dieses Buches nicht erörtern. An unserer Stelle liegt der Gedanke jedenfalls ganz fern. Denn wo steht denn etwas von der Todes*strafe*, von ihrer stellvertretenden Vollziehung am Gottessohn und gar davon, dass dadurch der Sünde und dem Gesetz ihr Recht geschehen sei? (Pfleiderer II. Aufl. S. 149). Die Sünde hat gar kein Recht, sondern nur eine Wirkung, welche Tod heisst; und diese hat sie zu allen Zeiten ausgeübt, lange vor Christus. Das einzige Recht, was ihr zukommt, ist höchstens das, wegen ihrer Auflehnung gegen Gott gerichtet zu werden. Denn *sie* ist eigentlich Thäterin bei allen Sündenhandlungen, nicht der Mensch, der nur ihr willenloses Werkzeug ist (7_{20}); *sie* ist *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* 7_{13}. Darum das einzige,

was ihr zukommt, dass *sie* gerichtet, und damit den Menschen die Möglichkeit gegeben werde, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen. Und das hat Gott gethan, indem er seinen Sohn in Ähnlichkeit des Sündenfleisches sandte und in seinem Fleisch die Sünde hinrichtete. Dass er *ihn* habe sterben lassen, das tritt hier ganz zurück. Nur davon, dass er die *σὰρξ τῆς ἁμαρτίας*, die bei Christus nicht, wie bisher bei den Menschen, seine eigentliche wirkliche Daseinspotenz war (*ἐν ὁμοιώματι*), sondern unter der als seine eigentliche *ζωή* das unzerstörbare *πνεῦμα ἐνοικοῦν* sich barg, und durch sie oder in ihr die in ihr wohnende *ἁμαρτία* richtete, davon ist hier gesprochen. Denn indem Gott an ihm die *σάρξ* sterben liess, war damit zum erstenmal der Tod so vollzogen, dass doch noch etwas übrig blieb, was nicht der todwirkenden Sünde unterworfen gewesen, sondern nun als *σῶμα πνευματικόν* auferweckt werden konnte. Es war also durch diesen Tod zum erstenmal nicht das Leben des Gestorbenen ein- für allemal vernichtet, sondern nur der der Sünde unterworfene Fleischleib und damit deren eigene Herrschaft abgethan, Christus selbst aber in einer neuen Daseinsform wieder zum Leben erstanden. Und damit war nun die Möglichkeit gegeben, dass alle, die mit ihm nun eins würden, dasselbe nacherlebten: auch die *σάρξ* einfach absterben zu lassen, ohne doch dadurch ewigem Tode zu verfallen, sondern mit Christus alsbald wieder aufzuleben, nun jedoch in einer neuen Daseinsform, nicht mehr *ἐν σαρκί*, sondern *ἐν πνεύματι*; einer Daseinsform, die der Sünde nicht mehr unterworfen ist — deren Herrschaft ist also gebrochen —, und die darum es ermöglicht, nun auch die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, woran früher nur die *ἁμαρτία* verhinderte. So sieht man, dass wir von einer klaren, unveränderten Annahme des V. 3, der von der Hinrichtung der Sünde spricht und von nichts anderm, auch zu einfacher wörtlicher Übersetzung des V. 4 gelangen: ‚damit erfüllt werde die Forderung des Gesetzes an (in, bei, unter) uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln‘. Das epexegetische Partizipium giebt deutlich an, worin ihre Beschaffenheit besteht, die es ermöglicht, dass die Forderung des Gesetzes bei ihnen erfüllt werde: eben in dem Wandel nicht mehr nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist, der durch jene Hinrichtung der Sünde ermöglicht worden und durch sie bezweckt wurde. Denn das Gesetz verlangt eine Gesinnung, die Werke

hervorbringt, welche das Leben zur Verheissung und zur Folge haben (ἡ ἐντολὴ εἰς ζωήν u. s. w.). Das Fleisch aber ordnet sich dem das Leben bezweckenden Gesetz Gottes nicht unter und kann das auch gar nicht, sondern muss Gott feind sein, weil sein Trachten auf Tod hinausgeht, V. 6f. Die Christen aber sind nicht im Fleisch, sondern im Geist V. 9. Darum trachten sie ebenso wie das Gesetz Gottes, nach Leben, haben die Möglichkeit, sich diesem Gesetz unterzuordnen und seine Forderung zu erfüllen. So allein haben wir auch den naturgemässen Abschluss von Kap. 6 und 7. Man erinnere sich doch, dass er dort schilderte die heisse Sehnsucht des inneren Menschen das Gesetz zu erfüllen, woran nur der äussere Mensch, der Todesleib, durch die in ihm herrschende Sünde ihn verhindere, und dass er darum nach Erlösung aus diesem Todesleib sich sehnte. Dazu hat ihm Gott verholfen, von dem Gesetz der Sünde ihn befreit und ihm durch Richtung der Sünde in und mit dem Fleisch die Möglichkeit gegeben, im Geist zu wandeln und so, aus dem Todesleib erlöst, das Gesetz zu erfüllen (natürlich nur das Gesetz in seiner pneumatischen Auffassung) und so das zu gewinnen, was an der Gesetzeserfüllung haftet, und wonach auch das φρόνημα τοῦ πνεύματος steht: Leben. Die Möglichkeit begehrte er, die Forderung des Gesetzes zu erfüllen und dadurch das Leben zu erlangen, 7_{22-24}; und die ist ihm durch Hinrichtung der Sünde geworden.

Es folgt nächst dem schon besprochenen 8_{10} der 11. Vers: ‚εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.‘ Die physische Bedeutung des ζωή in ζωοποιήσει liegt auf der Hand. Ebenso im folgenden Vers. Wenn es heisst ‚κατὰ σάρκα ζῆν‘, so ist die Bedeutung eines ‚ethischen Lebens‘ von selbst ausgeschlossen, und es heisst einfach physisch: sein Leben führen. Ebenso beidemale V. 13: ‚εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε‘. Wie das μέλλετε zeigt, ist das ἀποθνήσκειν, wie ja auch selbstverständlich ist bei der Fleischwirkung, physischer Tod. Denn bei ‚ethischem Tod‘, — den, wie wir gesehn haben, Paulus gar nicht kennt, — müsste es zum mindesten heissen νεκροί ἐστε. Mit ihm kann den nach dem Fleisch lebenden nicht erst gedroht werden, sondern er ist

bei ihnen bereits eingetreten. Ebenso hat denn auch das ζήσεσθε als dessen Gegensatz, als die der Drohung gegenüberstehende Verheissung, den Karakter des physischen, und zwar des unvergänglichen Lebens. Dabei ist gewiss das ‚eschatologische', das Zukunftsleben in der δόξα und ἀφθαρσία hauptsächlich ins Auge gefasst. Doch ist nicht zu vergessen, dass nicht ζωοποιηθήσεσθε gesagt ist, wie in V. 11, sondern ζήσεσθε, was doch mehr die Bedeutung hat ‚werdet am Leben bleiben', zum mindesten ‚am Leben sein'. Es tritt also der Gedanke in den Vordergrund, dass die Christen ihr ewiges, unzerstörbares Leben schon jetzt besitzen, und dieses nur dermaleinst seine Unzerstörbarkeit bewähren wird. Das Absterben der σάρξ ist ja in der Taufe bereits erfolgt und kann durch Handlung der Christen noch bestätigt nnd verstärkt werden (πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε). Dafür ist die Auferweckung ἐν πνεύματι auch bereits erfolgt, und dieses ἐνοικοῦν πνεῦμα ist nun ein Teil an ihnen, der der Zerstörung nicht unterliegt. Deshalb verliert das Ende des Erdenlebens den Karakter des Todes. Auch das endliche ἀποθανεῖν ist doch nur ein ἀναλῦσαι Phil. 1_{23}, allenfalls ein κοιμᾶσθαι I. Thess. 4_{13}f. I. Kor. 15_{51}. Ob nach II. Kor. 5 Paulus z. Z. des Römerbriefs etwa bereits vollständig den Tod nur als Scheidung des ἔσω ἄνθρωπος mit dem πνεῦμα ἐνοικοῦν von dem dann ganz vernichteten ἔξω ἄνθρωπος (vgl. II. Kor. 4_{16}) ansieht, also an eine Art einfacher Unsterblichkeit glaubt, lassen wir hier noch unerörtert. S. darüber unten Kap. 5_{11}. Jedenfalls nimmt das unzerstörbare Leben der Christen bereits hier seinen Anfang.

Endlich ist noch 8_{38} da, ‚εἴτε θάνατος, εἴτε ζωή'. Es liegt darin an und für sich über den Inhalt der ζωή garnichts bestimmtes, und wir hätten es nach unsern Erörterungen darum jetzt einfach, wie überall, als physisches Leben zu nehmen. Doch ist noch zu bemerken, dass ethisches Leben niemals von der Liebe Gottes trennen kann, dieser Gedanke also garnicht inbetracht kommen könnte, wohl aber physisches Leben, wenn es in den Dienst der Sünde gestellt wird. Nach Paulus ist das jedoch ausgeschlossen, da dem neuen physischen Leben der Christen die Geistsubstanz zugrunde liegt, welche der Herrschaft der Sünde nicht untersteht, und es darum unmöglich ist, dass der weitere physische Lebenslauf noch einmal eine Trennung von der Liebe Gottes in Christo Jesu bringe. So ist auch an dieser Stelle die physische Bedeutung des Begriffs ζωή noch einmal erwiesen.

Wir gehn jetzt die übrigen Orte durch, wo er vor bezw. hinter dem besprochenen zusammenhängenden Abschnitt sich findet. In 1_{17} ‚ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται‘ ist der Sinn des ζήσεται als physischen Lebens in der LXX Hab. 2_4 zwar sicher gestellt. Allein das ist für den allegorischen Exegeten natürlich nicht massgebend. Entscheidend ist vielmehr, dass V. 17 den Beleg für V. 16 enthalten soll, und dass darnach das ζήσεται die σωτηρία ist, zu der das εὐαγγέλιον verhelfen soll. Dass diese σωτηρία die Errettung vor der ewigen Vernichtung bedeutet, die ihr entsprechende ζωή also das dieser Vernichtung entgegenstehende unzerstörbare Leben bedeutet, s. o. S. 41. 62f. und unten Kap. 5. Auch hier wird die Erläuterung der beiden Begriffe alsbald in diesem Sinne gegeben. Denn wenn V. 18 fortfährt: ‚ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ κτλ.‘, so liegt in dem γάρ, dass nun die Begründung kommen soll, weshalb es einer Errettung bedürfe, die durch das Evangelium mit neuen Mitteln mitgeteilt werde. Wird aber diese Begründung durch eine Schilderung des Gotteszornes gegeben, so wird dann diese ὀργή als dasjenige bezeichnet, wovor errettet werden soll (vgl. 5_9 σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς). Und so wird auch in der Überleitung zu dem Nachweis, dass die Israeliten diese Errettung auf neuem Wege gleich nötig hätten wie die Heiden, ebenfalls das zukünftige Gericht, an welchem der Gotteszorn sich offenbaren werde, verwertet. ‚θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ‘ 2_5. Dieser Zorn trifft auch die Juden 2_{12}; 3_{19} f.; und so bedürfen auch sie eines neuen Mittels, davor errettet zu werden, nämlich der durch das Evangelium offenbarten δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Das Leben aber, zu dem sie aufgrund derselben hindurchgerettet werden sollen, erscheint damit als das am Tage des Gerichts zu verleihende ewige (‚eschatologische‘), also physische Leben. So natürlich auch 2_7, τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον‘. Nimmt man die ersten Accusative zu dem sie einrahmenden τοῖς ζητοῦσιν als Objekt, sodass ζωὴν αἰώνιον von ἀποδώσει V. 6 abhängig würde, so ergiebt sich das ‚eschatologische‘ Leben von selbst, weil es dann dasjenige ist, welches am Gerichtstage verliehen werden soll. Fasst man dagegen, was wohl des Inhalts wegen entschieden vorzuziehn ist, ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον als zusammengehörig und dem τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (vgl. τοῖς δὲ ἐξ

ἐριθείας V. 8) epexegetisch hinzugefügt, so kommt dieselbe Bedeutung heraus. Denn erstens ist die ζωὴ αἰώνιος als dasjenige bezeichnet, was die guten Menschen, die dann die δόξα, τιμή und ἀφθαρσία bekommen, nicht schon besitzen, — was sie thaten, wenn es ‚ethisches Leben‘ bedeutete, — sondern als Lohn ihres ethischen Lebens erst anstreben[1]); zweitens ist in dieser Beziehung Paulus wie alle seine Zeitgenossen der Ansicht, dass der getreue bekommt, was er begehrt hat (vgl. Gal. 6_8, Rom. 8_{23} u. s. w.), — das was sie begehren, die ζωὴ αἰώνιος, muss also ungefähr dasselbe sein, wie das, was sie dann erhalten, τιμή, δόξα und ἀφθαρσία; und endlich macht der Vergleich mit 1_{17} das vollends sicher. Denn wenn dort als Frucht der Rechtfertigung angegeben wird, dass der aus Glauben gerechte ‚leben‘ werde, und hier als dieselbe Frucht die Mitteilung der δόξα, τιμή und ἀφθαρσία bezeichnet wird, so erhellt, dass diese und jenes identisch sind, dass also in dem Besitz dieser Dinge die ζωή besteht, die Paulus als Inhalt der σωτηρία und als Frucht der δικαίωσις verheisst. Herrlichkeit, — der Begriff dieser δόξα wird in Kap. 3 erörtert werden —, Ehre und Unvergänglichkeit bilden die ζωὴ αἰώνιος. Und es ist damit die Identität des erstrebten und des zuteil werdenden Lohnes auch von dieser Seite bestätigt. Gleichzeitig wird dadurch erhellen, dass, wie die ζωή überhaupt physisches, so die ζωὴ αἰώνιος als das physisch unzerstörbare (mit jenen erhebenden Prädikaten ausgestattete) Leben zu verstehen ist. Auch das ist nach dem gemeinsamen Sprachgebrauch der gesamten zeitgenössischen Theologie das entschieden zu erwartende, gleichviel ob Paulus den Beginn dieses unzerstörbaren Lebens an den Zeitpunkt der Parusie nach droben oder bereits in das Erdendasein hienieden verlegt.

In 5_{10} ‚σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ‘, wo es dem κατηλλάγημεν διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ gegenübersteht, ist die physische Bedeutung der ζωή unbezweifelbar. In 5_{17} ‚βασιλεύσουσιν ἐν ζωῇ διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ‘ geht sie aus dem Gegensatz zu ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός‘ ib. hervor, wenn man θάνατος als physischen Tod versteht. Hierüber s. o. S. 84—92. Über die dann folgende δικαίωσις ζωῆς (vgl. o. S. 77) hat

---

[1]) Dies ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον ist ihnen der Sporn, zu bleiben καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, darum die epexegetische Nachtragung desselben.

wohl Lipsius den völlig adäquaten Ausdruck gefunden, wenn er sagt (Rechtfertigungslehre S. 52): ‚Demgemäss wird wohl auch Rom. 5_{18} *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* richtig erklärt werden: *δικαίωσις*, welche zur *ζωή* führt (so die Ausleger einstimmig) ebenso wie V. 21 die *δικαιοσύνη* als das Mittel bezeichnet wird, durch welches uns die Gnade zur *ζωὴ αἰώνιος* führt. Nur ist hier diese *ζωή* vorwiegend als *αἰώνιος*, d. h. im Jenseits befindlich vorgestellt, so dass beide Stellen zur Feststellung der Begriffe nicht viel beitragen‘. Ich habe dem nichts hinzuzufügen mit Ausnahme des letzten Satzgliedes. Hier weiss der Leser, dass nach unserer Auffassung beide Stellen zwar allerdings nicht mehr viel zur Feststellung der Begriffe beitragen, aber aus dem Grunde, weil eben überall die *ζωή* sich als das physische Leben uns erwiesen hat, das, wenn es als neues pneumatisches Gut erscheint, allemal als das hier schon anhebende unzerstörbare, nur noch (bei der Parusie oder durch Tod und Auferstehung) seiner Entfaltung im *σῶμα πνευματικόν* entgegengehende physische Leben gemeint ist. Der Zusatz *αἰώνιος* fügt dem Begriff nichts wesentliches hinzu, sondern spricht nur aus, wie er verstanden werden soll. — Für die Kapitel 9—16 genügt es, die Stellen herzusetzen, an denen die in Rede stehenden Vokabeln vorkommen. Dass sie alle die Auffassung derselben in unserem Sinne bestätigen, wird von selbst einleuchten. Es sind: ‚*υἱοὶ θεοῦ ζῶντος*‘ 9_{26}. ‚*ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*‘ (als a.t.liche Verheissung) 10_5. ‚*τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν*‘; 11_5 [1]). ‚*θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν*‘ 12_1. ‚*οὐδεὶς ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει· ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν· ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν· εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*‘ 14_{7-9}. ‚*ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος*‘ 14_{11}.

Der Nachweis über diese Bedeutung des *ζῆν* als physischen Lebens im Römerbrief ist nun ausschlaggebend. Denn eine Auf-

---

[1]) Wäre hier *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* etwa das ‚neue ethische Leben‘, so ergäbe sich, dass der *κόσμος* dieses bis zur *πρόσλημψις* Israels noch nicht habe, was der Anschauung des Paulus bekanntlich strikte widerspricht. Es ist also vielmehr so zu verstehen, dass, wie durch ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt durch Übergang zu den Heiden gekommen sei, so durch ihre Annahme, als den letzten Akt des *αἰὼν οὗτος*, die algemeine Auferstehung der Toten veranlasst werden würde.

fassung desselben als ‚ethischen Lebens‘ wird sich immer hauptsächlich auf ihn, namentlich auf das ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, auf das ζῆν τῷ θεῷ und jene Kapitel 6—8 stützen, die deshalb besonders eingehend von uns untersucht worden sind. Haben wir gerade aus ihnen ersehen, dass die ζωή als neugewonnenes Gut zwar eine ζωὴ ἐν Χριστῷ ist, dass aber gerade dieses Leben in Christo eine durch die unio mystica mit ihm ermöglichte Wiederholung seiner leiblichen Auferstehung und damit zunächst pneumatisch-physisches Leben ist, dem alle Prädikate dieses pneumatisch-physischen Lebens, die δόξα, die ἀφθαρσία (s. u. Kap. 6) u. s. w. zukommen, und das darum auch einen sittlichen Wandel wirkt, so wird für die übrigen Sendschreiben genügen, aus einzelnen Stellen den Beleg zu geben, dass auch sie vor allen Dingen die physische ewige Lebenskraft als Wirkung der Gemeinschaft mit Christus ansehen, m. a. W., dass die den Christen zuteil werdende ζωή eine physische Bedeutung hat.

Im fünfzehnten Korintherkapitel wird das schon kaum angezweifelt werden, weil hier eben von der Auferstehung die Rede ist. Wird aber gerade dort entwickelt, dass durch Adam der θάνατος in die Welt gekommen sei, und ebenso in Christus das Leben, so ergiebt sich doppelt klar, dass dieser Tod physischer Tod, dies Leben physisches Leben ist. I. Kor. 15_{21} f. Ebenso V. 45: ‚οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν‘. Wie es sich hier rein um die physische Natur des Lebens handelt, so wird ausgesagt, dass Christus ein πνεῦμα sei, dem die Kraft innewohne, physisches Leben zu wirken. Es ist die Bewährung dessen, was ich zum Römerbrief ausführte, dass gerade die ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ein neues physisches Leben sei, das, weil es ein Leben ἐν πνεύματι ist — Χριστός und πνεῦμα sind identisch (I. Kor. 15_{45}), weil dieses die Natur oder die Substanz jenes bildet —, vom Tod nicht mehr überwunden werden kann, sondern aus dem Schlaf nur durch die Entfaltung der ihm einwohnenden Kraft auch zu einem σῶμα πνευματικόν erstehen werde. Eine Bewährung auch dessen, dass die Lesart διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν Rom. 8_{11} jedenfalls durchaus paulinisch ist. Wie sehr diese ζωή Christi, die schon jetzt von den Christen besessen wird, einen physischen Karakter hat, zeigt sich vollends II. Kor. 4_{9-11}, wo es heisst: ‚. . . καταβαλλόμενοι ἀλλ᾽ οὐκ

ἀπολλύμενοι, πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῇ· ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν· ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν'. Hier schiebt er die staunenswerte Erhaltung seines Lebens in dem hundertfachen Tod, den er jahraus jahrein zu bestehn hat, direkt der Lebenskraft der ζωὴ Ἰησοῦ zu, die in ihn hineingezogen ist. ‚Gerade diese physisch belebende Kraft derselben, an der man leicht immer wieder zweifeln könnte, soll an ihm offenbar werden, damit der Zweifel an dieser geheimnisvollen Wirksamkeit der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ durch die That widerlegt werde. Er trägt deswegen das Absterben Jesu beständig an seinem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an seinem Leibe sich offenbare. Denn die Wirkung, dass er so beständig καταβάλλεται und doch nicht ἀπόλλυται, muss jedermann als die unzerstörbare Kraft des in ihm wohnenden Lebens Christi (oder sogar, wie er hier bezeichnend fortwährend sagt, Lebens Jesu) erkennen. So ist es eine direkt physische Wirkung, welche dasselbe fortwährend ausübt, solange es in Gottes Rat beschlossen ist, dass er an diese äussere Leibeshülle gebunden sein soll. Ja, er betont, um die wirklich physische Art dieser Wirkung noch deutlicher auszusprechen, dass sie geradezu ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν offenbar werde. Er wird beständig in den Tod gegeben und stirbt doch nicht; dies dem Tod verfallene, ihm schon lange aufgeopferte Fleisch hält doch immer noch als die Hülle, das σκῆνος zusammen, aus der heraus der innere Mensch wirkt. Das ist eben diese wunderbare Macht der ἀφθαρσία, ja des ζωοποιεῖν, die dem Leben Jesu als einem pneumatischen innewohne; denn das πνεῦμα hat diese Kraft, physisches Leben zu wirken. Und so wirkt es dasselbe aus dem Todesleib des Paulus heraus, an dem immerfort der Tod arbeitet und ihn doch nicht vernichten kann, sogar hinüber an die Gemeinden des Paulus, denen er das πνεῦμα beständig mitteilt (ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν)[1]).

---

[1]) Dass diese Worte so zu fassen sind und nicht etwa den eben ausgesprochenen Satz, an seinem eigenen Fleischesleib werde das Leben Christi offenbar, widerlegen, geht daraus hervor, weil ja sonst der Sinn herauskäme, an ihm behielte wirklich der Tod Kraft, wovon er ja

Wie es gleich darauf, in Verfolgung dieser gegenwärtigen Wirkung auch für die eschatologische Zukunft heisst: ,καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν'.

Damit dürfte die grösste Schwierigkeit als beseitigt gelten. Denn bei dieser schon jetzt immanenten ζωὴ Χριστοῦ hat man es wohl für am wenigsten wahrscheinlich gehalten, dass ein physischer Begriff zugrunde liege, und allein an eine Teilnahme an seinem ethischen Leben denken zu dürfen geglaubt; dabei nicht bedenkend, dass gerade die ἀνάστασις, die ὕψωσις, die ἀφθαρσία und δόξα, die Eigenschaft als ἄνθρωπος ἐπουράνιος und πνεῦμα ζωοποιοῦν die wesentlichen Punkte der paulinischen Christologie sind, hinter denen das geschichtliche ethische Leben Jesu ganz zurücktritt; dass also die Gemeinschaft mit ihm auch vor allem die Teilnahme an diesen seinen Eigenschaften bedeuten muss, die Teilnahme an seiner ζωή also die Teilnahme an seiner physischen ἀφθαρσία, von der es heisst, dass er, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt, und der Tod nicht mehr über ihn herrscht. Hinzutritt natürlich auch die zweite Folge, dass dies neue physische Leben nicht mehr der ἁμαρτία, sondern Gott als Herrn unterstellt ist. Aber die physische ζωή bleibt bis zum Schluss die Hauptsache. So noch im folgenden Kapitel 5 4: ,στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς'. Die physische Bedeutung der ζωή liegt hier auf der Hand. Dieselbe ist hier geradezu identisch mit der οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Denn es heisst nicht, dass der Tod von dem Leben verschlungen werden soll, — dann wäre es Abstraktum —, sondern das Sterbliche, also ein Konkretum. Der präexistente himmlische Leib, der den diesseitigen sterblichen Leib verschlingen soll, ist geradezu als ζωή zu bezeichnen, da er αἰώνιος ist, ἀχειροποίητος, ein σῶμα πνευματικόν, und das φρόνημα des πνεῦμα eben ζωή ist. Ob und inwiefern das mit Anschauungen streitet, nach denen vielmehr die innen bereits vorhandene ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος hervorbrechen, sich entfalten, und dergestalt eine Verwandlung von innen heraus stattfinden soll, wird unten Kap. 5 noch untersucht werden. Jedenfalls

gerade das Gegenteil schildern will. Der Tod ist beständig wirksam, seinen Leib zu verzehren, das Leben Christi aber erhält ihn trotzdem am Leben und wirkt durch ihn sogar (eschatologisch) zu den Korinthern hinüber.

wird man es nur als direkte Korrespondenz des hier ausgesprochenen Gedankens betrachten können, wenn auch diese in den Christen schon vorhandene ζωὴ Χριστοῦ, die ζωή des ἄνθρωπος ἐπουράνιος, des πνεῦμα ζωοποιοῦν, denselben physischen Karakter hat, wie die ζωή, welche allen himmlischen bezw. pneumatischen Dingen und Wesen zukommt.

Über die ζωὴ αἰώνιος im Galaterbrief (Gal. 6 8) sprachen wir schon. Den Gegensatz, in welchem sie hier auftritt, — als Gegenstück zu φθορά —, zeigt, dass sie eben nichts anderes als die ewige Unvergänglichkeit bedeutet; wiederum natürlich mit allen anderen Prädikaten, die einer Existenz ἐν πνεύματι zukommen; aber die Gegenüberstellung der φθορά zeigt, dass das eigentliche ihres Wesens als ζωή, die Unvergänglichkeit, die Hauptsache ist. Die Worte ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός gebrauchen das ζῆν einfach als existieren, am Leben sein. Also auch hier, gleichviel wie die Sache vorgestellt ist, ist ζῆν nicht in dem Sinne von ‚sittlich sein', sondern physisch gebraucht als lebendes Dasein. Im Epheserbrief liegt es ebenso. Namentlich das zweite Kapitel giebt genau eine umschriebene Ausführung der Gedanken, die wir aus Rom. 7 10. 8 10 entnahmen. Infolge der Sünde ist der Tod bereits eingetreten gewesen, und durch die unio mystica mit Christus die Auferweckung erfolgt. Also ein infolge der Sünde geschehener, und die Wiederbelebung eine der Wiederbelebung Christi gleichstehende, ja mit ihr identische, also physische. Ja es wird dort genau das ausgeführt, was wir oben bemerkten, dass durch diese unio mystica natürlich an allen Prädikaten, die dem ἄνθρωπος ἐπουράνιος zukommen, die Christen teilgewinnen. Vgl. 2 5 f.: ‚συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ'. Der Kolosserbrief, der das 2 11—13 genau wiederholt (oder dem vielmehr jene Epheserstelle nachgebildet ist), drückt weiterhin geradezu wörtlich den Gedanken aus, den wir als das Wesen der verborgenen ζωή der Christen angaben 3 3 f.: ‚ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ'. Die Besprechung der Form dieser Erwartung und Anschauung muss gleichfalls dem 5. Kap. vorbehalten werden. Hier leuchtet nur ein, dass die ζωή wiederum nicht eine sittliche Qualität bedeutet, sondern das Dasein, die lebendige Existenz. Das Dasein der Christen auf

der Erde hat aufgehört, weil der zu ihr gehörige Erdenleib gestorben ist; und ihr Leben, ihr neues Dasein — Christus —, ist verborgen und wird erst bei der Parusie offenbar werden. Dass dieses Leben mit Christus in Gott verborgen ist und mit ihm bei seiner Parusie offenbar werden soll — die Verborgenheit also eine leibliche, räumliche —, und dennoch in den Christen wohnt und eben wirklich ihr Leben ist (vgl. 3_{10} *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον ἄνθρωπον*, 3_{16} *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως*, 1_{27} *ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν* u. s. w.), ist kein Widerspruch. Denn es ist das Wesen des *πνεῦμα*, an irdische Schranken nicht gebunden zu sein und, auch wenn er in ein irdisches Gefäss gegangen, doch die Verbindung mit der Lichtwelt, aus der er stammt, nicht zu verlieren. S. das folgende Kapitel. Die physische Bedeutung der *ζωή* im Philipperbrief wird von selbst klar, wenn man die Stellen, an denen sie vorkommt, durchsieht. 1_{20}f.: ‚*νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου.*‘ 2_{16}: ‚*λόγου ζωῆς ἐπέχοντες*‘, — der Genetiv ebenso gebraucht, wie *δικαίωσις ζωῆς*, worüber s. o. S. 129. Die *βίβλος ζωῆς* 4_3 wird im 3. Kap. zur Sprache kommen.

(7. Ergebnis.) So sind wir jetzt in der Lage, das Ergebnis dieses Kapitels zusammenzufassen und die nächsten Folgerungen daraus zu ziehn. Den Begriff eines bildlichen ‚Lebens‘ als ethischer Qualität kennt Paulus nicht. Sondern, wenn auch aus seiner eigentümlichen Metaphysik und Anthropologie die durch Christus gegebene Erneuerung des physischen Lebens unter andern auch sittliche Folgen hat, so verbindet er mit der Vokabel *ζωή*, *ζῆν* und den davon abgeleiteten Wörtern doch genau und immer den Sinn, den sie nach gemeinem griechischem Sprachgebrauch besitzen. Leben als Lebendigsein, als abstrakte Bezeichnung der Thatsache der physischen Existenz, gleichviel an welche Substanz diese Thatsache gebunden ist, das ist der Sinn, den er, getreu dem Sprachgebrauch und dem Verständnis seiner griechisch redenden Leser, jenen Wörtern zugrunde legt. Dies Leben in seiner Unzerstörbarkeit, ewiges Leben im wörtlichen Sinn, die *ζωὴ αἰώνιος*, ist ihm das höchste Gut. Selbstverständlich mit allen Dingen, die ihm ausserdem als wünschenswert erscheinen, ausgestattet und vom Übel befreit. Aber die Thatsache seiner Unzerstörbarkeit, die in ihm gegebene Eigenschaft der Unver-

gänglichkeit ist ihm doch das höchste. Denn auf der andern Seite ist die Vergänglichkeit, der Tod als physisches Vergehen, das höchste Übel. Andere Sündenstrafe, als das Sterben, das physische Vernichtetwerden giebt es ihm nicht. Denn keine Daseinsform, und sei sie voll Qualen, ist ihm denkbar, die schauriger wäre, als das Nichtsein. Das Grauen vor diesem, vor dem Vergehen durchdringt sein ganzes Denken. Es scheint ihm als Alp auf allem irdischen zu lasten. Eine Knechtschaft, eine Schmach, eine Unehre ist die Vergänglichkeit. Kein Besitz höchster ethischer Güter könnte über das Elend dieses Daseins hinwegtäuschen, wenn es aus dieser Knechtschaft nicht zu erretten vermöchte. Nicht durch die sittlichen Güter, die der Christenstand enthält, werden die Leiden dieser Zeit ausgeglichen, sondern durch die Herrlichkeit, die in dem jenseitigen unzerstörbaren Leben offenbar werden soll. Auch die, welche im Besitz der Kindschaft, der Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung sich befinden, liegen dennoch in Wehen und seufzerreicher Sehnsucht nach derjenigen Kindschaft, welche in der Ablegung des Erdenleibes und der Anziehung der unzerstörbaren Daseinsform besteht, nach der Verschlingung des Todes durch das Leben. Und wenn hier auch an mehreren Stellen die dadurch erzielte völlige Gemeinschaft mit Christus als wesentliches Element der Beseligung betont wird: das Bild, in welchem dieser himmlische Christus erscheint, ist ein solches, dass die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit ihm ein in den eben bezeichneten Bahnen sich fortbewegendes Verlangen zn sein scheint, das im wesentlichen auf die Teilnahme an seinem himmlischen Herrlichkeitsdasein hinauskommt. Ja, wenn die *κληρονομία θεοῦ* näher bezeichnet wird, die dann endlich ganz mit Christus geteilt werden soll, so kommt sie doch immer wieder hinaus auf das *συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ*, auf das *συνδοξασθῆναι*, auf das *συνκαθίζεσθαι ἐν δεξιᾷ θεοῦ*, vor allen Dingen auf die Teilnahme an seiner *ζωὴ αἰώνιος*, von der es heisst, *ὅτι οὐκέτι ἀποθνήσκει*.

Ist das so skizzierte Bild richtig, so ist der Grundzug, der die Seele des Paulus durchbebt und sein Herzblut bildet, der Trieb zum Leben, der Schauder vor dem Vergehen. Wer dabei zu dem Vorwurf geneigt ist, dass der grösste Apostel damit in dem Licht eines vulgären Eudämonisten erscheine, der sich dürstend und schmachtend ans Leben klammere, der möge einstweilen Nachsicht üben und dies Buch erst zuende lesen, ehe er

ihn ausspricht. Zu einer Beurteilung dieses Geistes mögen wir vielleicht am Schluss mit Ehrfurcht und Demut schreiten, zunächst wollen wir suchen, ihn zu verstehen. Vielleicht ist kein Trieb grösser und gottgewollter, als der wollende Trieb zum Leben, — auch in den Augen dessen, der mit Schleiermachers tiefen Gedanken von persönlicher und unpersönlicher Unsterblichkeit vertraut ist. Wie sehr Paulus ihn teilte mit einer grossen Gruppe seiner Zeit- und Bildungsgenossen, wollen wir erörtern, wenn wir in den beiden folgenden Kapiteln sein Weltbild, das diesem seinem Grundtriebe entspricht und seiner Eschatologie die Farben leiht, gezeichnet haben werden. Jedenfalls muss derselbe, wenn er wirklich die Lebensfasern seines Innern umfasst, in seiner ganzen Eschatologie sich spiegeln. Denn eine solche ist stets die in die Zukunft projizierte Summe der gegenwärtigen Wünsche. Und wenn wir den höchsten der letzteren richtig erkannt haben, so kann die paulinische Eschatologie nur eine Reihe von Begleiterscheinungen malen, die sich um Einen Mittelpunkt drehen: um die Aufhebung des Vergehens und die Verleihung der Unsterblichkeit.

2.

Die irdische Welt.

1. Die Vergänglichkeit des *αἰὼν οὗτος*. — 2. Das moralische und eudämonistische Übel im *αἰὼν οὗτος*; Ursprung desselben. — 3. Die Weltmächte und ihre Beziehung zu den kosmischen Wesen. — 4. Die *σοφία* des *κόσμος*.

(1. Die Vergänglichkeit des αἰων οὗτος.) Der Wunsch, zu leben, zieht zunächst in der Weltanschauung seine Folgen nach sich. Vergänglichkeit und Tod zeigt sich dem Blick, wohin immer er sich wendet. Dem sind nicht die Lebewesen allein unterworfen. Eine vertiefte Weltkenntnis gab es bereits, die auch die Steine zerbröckeln, das Erz zerfallen sah; und eine Weltanschauung war schon vorhanden, die, in den Bahnen eines Plato wandelnd, über dieser vergehenden Welt des Scheins eine Welt des Seins wusste, die nicht verging. Diese supranaturale Weltanschauung ist nicht jüdisch, sondern echt hellenisch. Wohl keinem Volk, dessen Religion wir bis auf die verhältnismässig einfachen Anfänge seines Naturglaubens zurückführen können,

hat es so fern gelegen, ein Vergehen dieser Welt zu denken, wie den Israeliten. Überall, wo die Augen sinnend, grübelnd, ahnend in die Natur hineinsehn und hinter der sichtbaren Form einen unsichtbar wehenden und waltenden Geist vermuten, liegt der Zug in das Übernatürliche schon da, der zuletzt immer hinausführt in einen Wandel alles Zeitlichen. Denn wenn für die Empfindung des Menschen hinter der Welt der Dinge eine Geisterwelt geheimnisvoll waltet, so liegt in der Tiefe seines Herzens immer schon beschlossen die kaum bewusste Frage: wird gegen diese unsichtbare Welt der Macht die sichtbare Welt des Daseins für alle Zeit standhalten, und muss nicht irgendeinmal jene andere hervorbrechen und als eigentliche Welt des Wesens die Zügel in die Hand nehmen, die sie nur zeitweilig an diese Welt des Scheins abgetreten? Wie so bei dem germanischen Glauben dieser ahnende Zug hindurchgeht, fällt sofort in die Augen; und so bei der arischen Rasse überhaupt. Nicht blos bei den Indern, bei den Persern, auch bei den Griechen. Ja gerade bei ihnen, die Lewes in der Göthebiographie als das Urbild alles Naturalismus dem ganz eigentlich und wesentlich supranaturalistischen Christentum entgegenstellt, ist die Geisterwelt schon viel zu lebendig, als dass sie nicht im Keim trüge einen Glauben an den Untergang alles Sichtbaren und den alleinigen Bestand des Unsichtbaren. Der Baum lebt nicht als Baum, sondern durch die Dryade; das Wasser läuft nicht von selbst, sondern wo die Najade spielt, plätschert der Bach. Nicht der Wind bläst, sondern die Windgeister; nicht das Meer brüllt, sondern Poseidon zürnt; nicht die Sonne kreist, sondern Phöbus lenkt seinen Wagen. Solcher Sinn geht in das Unsichtbare, und das Sichtbare, so liebevoll es erfasst wird, es ist doch nur Schein, der Mensch, der auf das Sichtbare angewiesen ist, ist in der Hand unzählig vieler Gewalten. Diese Art des Polytheismus ist Supranaturalismus durch und durch, und er weist auf ein Reich der Ideeen, auch auf ein Reich der Ewigkeit gegenüber der Vergänglichkeit Himmels und der Erde. Im Homer liegt Hesiod, Pythogoras, Plato, in den Gläubigen des griechischen Volks seine Philosophen. — Dieser Zug aber in das Übernatürliche ist nicht integrierender Bestandteil jeder Religion. Dieselbe kann recht andere Gestalten zeitigen. Und mir scheint das ausschlaggebende Moment dabei dieses zu sein, ob der Gottesglaube in seiner ursprünglichen Form an geistige d. h. dem menschlichen Geistes-

leben entstammende Dinge sich anschliesst, oder an Gegenstände der sichtbaren Natur. In dem ersteren Gebiet liegt die einzige geistige Macht, die er wirklich kennt, die er als geistige erfährt, erlebt, erkennt, ohne aus der Natur, aus der Erfahrung herauszugehn, denn sie ist in der Natur, in der Erfahrung gegeben, das Geistige, das er in sich selbst verspürt, das seinem Bewusstsein daher ursprünglich ist, und nach dem er sich die Vorstellung des Geistigen überhaupt bildet. Erscheint ihm daher die Geistigkeit seiner Gottheit gleichförmig mit der menschlichen Geistigkeit, ihre Thätigkeit gleichförmig mit der menschlichen, nur dem Grade und der Macht nach verschieden, so geht er mit solchem Glauben in keiner Weise aus der Natur heraus. Er personifiziert zwar, aber nur geistige Mächte, die er als geistige kennt, und die als solche in der Natur, in der Erfahrung vorliegen; die Macht des Hauses, des Hausherrn im Hausgott, die des Volkes, des Königs im Nationalgott, nur erweitert und vergrössert; und erweitert sich ihm dieser Nationalgott zum Gott der Menschheit, so erhält er die Prädikate des Ideals, das ihm von menschlicher Geistesthätigkeit, kultureller und sittlicher, vorschwebt, so wird er zum Gott der Seligkeit in der Weltbeherrschung und zum Gott der sittlichen Vollkommenheit. Wird nun auch diese geistige Macht persönlich gemacht und irgendwo räumlich vorhanden vorgestellt, so ist das noch keineswegs Supranaturalismus. Der Baum bleibt Baum, die Sonne bleibt Sonne, der Himmel bleibt Himmel und die Erde bleibt Erde, aber zwischen Himmel und Erde weilt irgendwo diese personifizierte Macht des Hauses, des Volkes, der Menschheit, eine geistige Macht, die nicht durch Vergeistigung entstanden ist, sondern nichts anderes bedeutet, als was der Mensch thatsächlich als geistige Macht innerhalb der Natur erfahren und erlebt hat. Solch eine geistige Religion ist nicht nur denkbar, sondern hat ihren eigentlichen Sitz im einfachen, kräftigen Naturalismus. Anders, wo der religiöse Glaube nicht an die Erscheinungen menschlicher Geistesthätigkeit, sondern an die Mächte und Gegenstände der Natur sich heftet. Da sind die gemachten Erfahrungen dem Gebiet der mechanischen Kräfte, der sinnlichen Dinge, Wirkungen und Erscheinungen entnommen; und hinter ihnen wittert der ästhetische Natursinn geistige Wesen, bewusste Mächte, die er nicht erfährt und erkennt, die er aber seinem eigenen Geiste konform denkt. Hier geht er über die Natur hinaus,

hinter der sichtbaren Formenwelt sucht er eine unsichtbare Geisterwelt, und diese zweite Gattung ursprünglichen Glaubens, den wir Naturdienst nennen, weil er an die Gegenstände der Natur sich anschliesst, der aber an die Natur nicht glaubt, sondern sie mit einer unsichtbaren Geisterwelt belebt, deren Form er seinem eigenen geistigen Dasein entnimmt, bleibt nicht in der Natur, sondern schafft eine übernatürliche Welt und ist recht eigentlich Supranaturalismus.

Wie weit dieser urhellenische Supranaturalismus, nicht von Griechenland allein, sondern lange vorher schon von Indien und Persien aus, den israelitischen Naturalismus in der Religion dieses Volkes durchzogen, zersetzt, verdrängt habe, ist hier nicht zu untersuchen. Völlig gesiegt hatte er jedenfalls noch nicht. Es gab immerhin noch weite Strömungen im jüdischen Volk, die noch nicht in der Sonne ein belebtes Wesen sahen, denen trotz griechischer Oreaden ein lebender Fels nicht in den Bereich ihrer Denkformen trat, die vor allen Dingen die Gottesthätigkeit und Gotteserweisungen ganz eigentlich auf das Gebiet kultureller und sittlicher, geistiger Thätigkeit beschränkt hielten. Doch war auch bereits in israelitischen Kreisen, — um so mehr, je mehr ihnen die hellenische Weisheit zugänglich geworden, — der hellenische Supranaturalismus vom klarsten Wasser mit seiner Richtung in die polytheistischen Denkformen hinein zur uneingeschränkten Herrschaft gekommen. Und wenn so Vorstellungsgruppen und Weltanschauungen verschiedener Form ihn umstanden: ein Mann, der den Gegensatz zwischen Vergehn und Bestehn mit der ganzen Tiefe eines leidenschaftlichen Empfindens erfasst und selbst mit ästhetischem Widerwillen den Abscheu nährte gegen Zerfall und Tod, für den gab es wohl innerlich keine Wahl. Die Bühne dieses beständigen Sterbens, die der Supranaturalismus lange nur als einen Schatten verborgener Wirklichkeiten betrachtete, musste er mit radikaler Vollständigkeit anschauen als die Unwirklichkeit, die als lästiges Hemmnis trenne von dem Erblicken und Geniessen der Welt des wahrhaften Seins. Die Diesseitigkeit der Hoffnungen und die dem alten Naturalismus entsprechende Weltfreude, die einen grossen Teil seines Volkes noch belebte, musste ihm verächtlich dünken. Und der gehasste Tod musste sich ihm verkörpern in der gesehenen Welt der Erscheinungen, das ersehnte Leben in der geglaubten Welt des Supranaturalismus. Diese Weltanschauung hat Paulus nicht erschaffen, aber er hat

sie aufgrund des individuellen Strebens, das sein innerstes Lebensgefühl ausmachte, aus einem bunt zusammengewürfelten Gewirr zeitgenössischer Richtungen, von denen noch Halacha und Haggada der späteren Targume und Midrasche Zeugnis geben, die aber nach dem Inhalt der überreichen pseudepigraphischen Literatur in jener Zeit noch bunter und widerspruchsvoller waren, mit schärfster Folgerichtigkeit klar ausgeschieden und zur eigenen gemacht. Es wird darum der Inhalt dieses Kapitels sein müssen, zu zeigen, wie sein Widerwille gegen die Vergänglichkeit zu einer völligen Ablehnung der gegenwärtigen Welt, zu einem radikalen Verzicht auf einen glücklichen Endzustand derselben ihn führt, wie alles Seiende in der Konsequenz des Supranaturalismus zu einer hemmenden Verzerrung der lebendigen überirdischen Welt ihm wird, wie er auch den polytheistischen Zug, der dieser Weltanschauung innewohnt, trotz seines überragenden Monotheismus, nicht ganz ablehnt und darum zu seiner Ausmalung des seligen Endzustandes Farben herzuträgt, welche ein völlig jenseitiges und mit einer das Weltall füllenden Geisterwelt rechnendes Ziel seiner Wünsche zeigen.

Über die scharfe Scheidung des *αἰών οὗτος* vom *αἰών ὁ μέλλων* ist kein Wort zu verlieren. Auch dass der erstere in der Wertschätzung des Apostels sehr niedrig steht, wird aus einem kurzen Blick auf den Ton, in welchem er das Wort gebraucht, ohne weiteres ersichtlich. Zu Stellen wie I. Kor. 1_{20}: ‚*ποῦ συνζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;*‘ 2_6: ‚*σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου*‘ u. a. braucht man in diesem Sinne nichts weiter hinzuzufügen. Auch dass der *αἰών οὗτος* und der *κόσμος* promiscue gebraucht werden, geht aus ihnen von selbst hervor. Vgl. ausser den eben zitierten Stellen noch den *αἰών οὗτος* 3_{18}, das *πνεῦμα τοῦ κόσμαυ* 2_{12}, den *κόσμος οὗτος* 7_{31}, den von Sündern angefüllten *κόσμος οὗτος* 5_{10}, den *αἰών ὁ ἐνεστὼς πονηρός* Gal. 1_4 u. s. f. Wenn *αἰών* ursprünglich auch zeitlicher Begriff ist, so umfasst er im weiteren Gebrauch doch auch alles, was diesen Zeitabschnitt füllt, sodass er ganz die Bedeutung des *κόσμος οὗτος* gewinnen kann. Wohingegen dieser letztere nur einen räumlichen Inhalt hat und das umfasst, was gleichzeitig zwar bis zum Ende existieren wird, aber doch auch schon in der Gegenwart vorhanden ist. Da schliesst der Name *κόσμος οὗτος* an sich schon das Bestehen einer anderen Welt,

die schon jetzt von ihm unterschieden werden muss, in sich; und während dem *αἰὼν οὗτος* nur zeitlich der *αἰὼν ὁ μέλλων* gegenübersteht, hat der *κόσμος οὗτος* schon räumlich einen Gegensatz, dem die Zukunft nur eine weitere oder alles beherrschende Ausdehnung verschaffen wird. Dieser Gegensatz wird jedoch nicht mit dem Namen *κόσμος* bezeichnet; sondern der *κόσμος*, als die Welt der Erscheinungen, der materiellen Existenzen umfassend, ist durchaus mit dem *κόσμος οὗτος* identisch, und dieses nur eine genauere Bezeichnung. Vgl. ‚*οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;*‘, ‚*οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος τὸν θεὸν*‘, ‚*οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου . . . ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν*‘, ‚*χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*‘ u. s. f., welche Stellen alle zeigen, dass *κόσμος* und *κόσμος οὗτος* einfach füreinander gesetzt werden können. Wo man also die kürzere Bezeichnung findet, da ist doch keineswegs etwa die supranaturale Welt miteingeschlossen, sondern die Erscheinungswelt gemeint, die den Schauplatz des *αἰὼν οὗτος* ausmacht.

Diese Welt ist nun nach paulinischer Anschauung einer unhemmbaren Auflösung anheimgegeben. Der Tod, den die erste Sünde verursachte, ist nicht nur in das Menschengeschlecht, sondern in den ganzen *κόσμος* hineingekommen; der Vergänglichkeit ist derselbe unterworfen; beständiges Sterben ist seine Thätigkeit; und es ist nur ein Trost, dass seine völlige Vernichtung bevorsteht. Eschatologische Hoffnungen, die auf dieser Weltbühne noch eine selige Endperiode für möglich halten, sind ausgeschlossen. Die Lebenskraft der Welt ist ermattet, mit einem Fuss steht sie schon im Grabe.

Gottes gnädiger Weltplan hat das also beschlossen. Das bestehende, als eine ununterbrochene Kette der Hinfälligkeit, ist dem Herrn ebenso verhasst, wie seinem Apostel. Was nicht ist, ist ihm lieber, als was ist. So heisst es I. Kor. 1_{27} f.: ‚*καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ*‘. Aus dem Anblick der niedrigen Schichten, aus denen sich die Gemeinde Gottes baut, geht dem Apostel der allgemeine Satz auf, der ihm bestätigt, was er lange schon weiss und will. Es ist das keine einzelne oder zufällige Erscheinung; sondern das unansehnliche, das ‚abkunftlose‘ der Welt hat Gott erwählt, das nichtseiende, um das seiende zu vernichten; das

schwache, um das starke zuschanden zu machen. Man darf nicht annehmen, das sei nach dem Zusammenhang nur als Analogon zu der Verwerfung der Weltweisheit gegenüber der Thorheit des Evangeliums gemeint und solle auch nur diese ins gehörige Licht stellen. Sondern vielmehr um es glaublich zu machen, dass auch die Weisheit der Welt nichts gilt, macht Paulus aufmerksam auf die äusserlich unscheinbare Zusammensetzung der Gemeinde, aus der hervorgehe, dass Gott überhaupt geradezu den Kampf gegen die Welt, gegen das Starke, ja gegen das Bestehende der Welt überhaupt zu führen imbegriff sei. Will er ja aus ihr noch etwas für sich auswählen, so doch das, was von ihr möglichst garnichts an sich hat, — womit nicht etwa gemeint ist: ‚von ihren sittlichen Mängeln‘, denn diese können an sich bei schwachen und elenden Weltbürgern gerade so gut vorhanden sein und sich grauenhaft äussern, wie bei ansehnlichen und starken, — sondern was von ihrem blossen Bestand, ihrer Herrlichkeit, ihrer Daseinskraft so wenig wie möglich an sich hat, was so zu sagen garnicht existiert. Nicht nur also das Böse im *κόσμος*, sondern, gleichviel aus welchem Grunde, auch das sittlich an sich indifferente, die Ansehnlichkeit, die Kraft, der Bestand des *κόσμος* überhaupt ist ihm zuwider. Er will das Bestehende vernichten, und um das zu thun, hat er das nicht bestehende sich auserwählt. Auch dieses *ἵνα* darf man nicht übersehen. Es ist bedeutsam, dass die Erwählung der Gläubigen nicht blos um ihrer selbst willen erfolgt ist und sich darum auch nicht an beliebige Individuen geknüpft hat, sondern gerade an solche, die in der Welt nichtig sind. Diese Erwählung ist in dieser Form geschehen, damit Gott nun das bestehende vernichten könne. Damit wird diese Vernichtung als Selbstzweck ausgesprochen; und der *κόσμος* erscheint als widergöttliches Prinzip, dessen Bestehen Gott zuwider ist, und dessen Vernichtung er so entschieden beabsichtigt, dass er sich zu ihrer völligen Durchführung selbst für seine Gemeinde nur das auswählt, was in ihr möglichst garnicht vorhanden ist[1]).

Darum sollen denn auch die gegenwärtigen Bewohner der Welt dieselbe als nicht mehr vorhanden oder doch als im raschesten Vergehen begriffen betrachten. Er stellt die Forderung

---

[1]) Wie verschieden ist dies paulinische *ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ* von der Anschauung, die noch Sap. 11 25 zeigt: ‚*ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα· καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποίησας*‘.

auf, alle Lebensverhältnisse, welche aus dem Wesen der (sinnlich-sichtbaren) Welt hervorgehen, als nicht bestehend zu betrachten und aufzugeben. ‚Dieses aber behaupte ich, Brüder (I. Kor. 7_{29} ff.), die Zeitfrist ist gekürzt, damit für die Folgezeit (wie bisher noch nicht war) auch die da Eheweiber haben wie nicht habende seien, und die da weinen wie nicht weinende, und die da sich freuen wie nicht sich freuende, und die da kaufen wie nicht besitzende, und die da die Welt nutzen wie nicht ausnutzende. Denn im Vergehen ist die Gestalt dieser Welt da‘. (Holsten Ev. d. Paul. I. S. 304.) Die Unaufhaltsamkeit des Weltuntergangs ist besiegelt, denn er ist bereits im Beginn begriffen, das Vergehen geht bereits vor sich; so ist gewiss mit Holsten zu übersetzen. Und wenn das auch seit Adam bereits der Fall ist, so ist doch die Zeit jetzt *συνεσταλμένος*, und darum die *ἀνάγκη* als *ἐνεστῶσα* zu bezeichnen (was nicht bevorstehend, sondern bestehend bedeutet, vgl. *τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* Gal. 1_4). Diese *ἀνάγκη* besteht aber, wie gesagt, nur darin, dass das Vergehen, in welchem die Welt schon seit Urzeiten begriffen ist, jetzt endlich in eine völlige Vernichtung auslaufen soll, nicht etwa in einem erst seit kurzem begonnenen Zerfall. Denn seitdem der *θάνατος εἰς κόσμον εἰσῆλθεν*, ist die *φθορά* das ureigenste Wesen aller Dinge, die zum *κόσμος* gehören. Der Stoff, aus dem er besteht, zerfällt, zersetzt sich; sein Dasein ist ein ewiges Sterben; die Leiber, die er hervorbringt, alle Körper, denen kosmischer Stoff zugrunde liegt, sind geradezu selbst zu bezeichnen als *φθορά*. ‚*σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ*‘, I. Kor. 15_{50}. Da ist *σὰρξ καὶ αἷμα* und die *βασιλεία* einander gegenübergestellt als *φθορά* und *ἀφθαρσία*. Zwar sind die ersteren die Stoffe, welche dem Menschenleib zugrunde liegen; aber nicht deswegen kommt ihnen die Eigenschaft der *φθορά* zu, etwa weil der Menschenleib durch die Sünde ganz speziell ein Raub des Todes geworden sei; sondern vielmehr dass dieser nicht in das ewige Leben gelangen könne, wird dadurch bewiesen, dass von dem Leib auf seinen Stoff zurückgegangen wird. Da dieser anerkanntermassen *φθορά* ist, die *βασιλεία* aber und die *ἀφθαρσία* untrennlich zusammengehören, so ist klar, dass der aus diesen Stoffen gebildete Leib nicht in die *βασιλεία* eingehn kann, sondern dass die, welche ihn bei dem Erscheinen der letzteren noch tragen werden, eine Verwandlung eingehen müssen. Diese Stoffe aber sind, wenn

auch eine eigene Form besitzend, doch nichts anderes als der Erdenstoff selbst. Denn V. 47 wird betont, dass der erste Mensch ἐκ γῆς χοϊκός gebildet sei; sein σῶμα also, aus σάρξ καὶ αἷμα bestehend, ist ein σῶμα ἐπίγειον, ist dem Stoff nach γῆ. Und wenn nun gerade aus diesem Stoff geschlossen wird, dass der aus ihm gebildete Menschenleib erst eine Verwandlung durchmachen müsse, ehe er in die unvergängliche βασιλεία eingehn könne, weil dieser Stoff und φθορά ein und dasselbe seien, so erhellt, dass dem Erdenstoff überhaupt diese Eigenschaft zukommt. Eben der Stoff, aus welchem der κόσμος οὗτος gebildet ist, — wir werden gleich sehen, dass er den Himmel und die Himmelskörper nicht in denselben hineinrechnet, sondern nur die γῆ und die zwischen ihm und dem Himmel befindlichen Regionen darunter versteht, — ist das vergängliche, und der Menschenleib deswegen, weil auch er aus diesem Stoff besteht und gleichfalls ein σῶμα ἐπίγειον ist. Denn allen σώματα ἐπίγεια ist diese Beschaffenheit eigen. Es heisst V. 40, wo die Möglichkeit eines Auferstehungsleibes dargethan werden soll: ‚καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων'. Um das verständlicher zu machen, wird auf die Verschiedenheit selbst der δόξα der σώματα ἐπουράνια untereinander hingewiesen. Dann heisst es weiter: ‚οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ . . ., ἐν ἀσθενείᾳ'. Was ist da die δόξα der σώματα ἐπίγεια, von der eben die Rede gewesen war, und der gegenüber die Realität und Herrlichkeit der σώματα ἐπουράνια betont werden sollte? Vergänglichkeit, Schmach, Schwachheit! Und dass diese Prädikate nicht etwa blos wegen der Verfassung, in welcher der Leichnam eingesenkt wird, von dem σῶμα des Menschen ausgesagt werden, sondern gerade wegen seiner Eigenschaft als Leib irdischen Stoffes, das wird in der Folge noch deutlicher, wo dieses σῶμα ψυχικόν, das ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀσθενείᾳ, ἐν φθορᾷ gesät werde, als χοϊκός bezeichnet wird. ‚ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοὶ, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι; καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου'. So ist es gerade die erdstoffliche Hülle, die glücklicherweise im Tode ausgezogen wird, die in Schmach, in Vergänglichkeit, in Schwachheit besteht, und die darum auch

von denen, die den Tod nicht zu schmecken bekommen werden, wegen dieser Eigenschaft der φθορά, die an den ἐκ γῆς χοϊκοί haftet, wenigstens durch Verwandlung beseitigt werden muss.

Ist somit der ganze Erdenstoff von dieser Vergänglichkeit durchseucht, vgl. auch τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα II. Kor. 4_{18}, und ist kein σῶμα ἐπίγειον von ihr freizusprechen, so ist von selbst wahrscheinlich, dass die unter der δουλία τῆς φθορᾶς schmachtende κτίσις Rom. 8_{19} nicht etwa blos die Lebewesen, sondern alles aus dem Erdenstoff gebildete, m. e. W. den ganzen κόσμος οὗτος umfasst. Dass nicht dieser Name selbst gewählt ist, begreift sich einerseits daher, weil eben im Gegensatz zum Menschen, der ja auch ein Teil des κόσμος ist, eben nur die übrige ‚Schöpfung' inbetracht gezogen werden soll, andererseits daher, weil infolge der anthropomorphisierenden Tendenz dieser Stelle nicht die Welt als kosmologischer Begriff, sondern die zur Person gewordene Schöpfung ins Auge gefasst ist. Dass aber diese selbst wirklich in ihrer Gesamtheit gemeint ist, Erde und Meer und alles was auf und in ihnen ist, eingeschlossen [1]), das geht einmal hervor aus dem Substantivum ματαιότης, der nach V. 20 die κτίσις unterworfen ist. Dieses Wort enthält eine Bedeutung, der nicht aktivische und transitive, sondern passivische und intransitive Qualität zugrunde liegt. Es wird daher von leblosen und des Lebens nicht fähigen Dingen ausgesagt, den εἴδωλα in der LXX (Deut. 32_{21}; 4. Kön. 17_{15} u. ö.), der ἀναστροφή I. Petr. 1_{18}, der ihrer Berechtigung entbehrenden πίστις I. Kor. 15_{17} u. s. f. Für Lebewesen wird daher nicht sowohl dies Wort, als vielmehr ein transitives am Platze sein, welches nicht den Zustand der Nichtigkeit, sondern den Übergang aus dem Sein ins Nichtsein ausdrückt, — θάνατος oder φθορά. Dann lässt V. 22 den Karakter der κτίσις als Gesamtheit der Schöpfung deutlich hervortreten. Wäre das Wort in V. 19f. als ‚Kreatur' im Sinne von vernunftlosen Lebewesen gebraucht, so dass es als eine Versammlung einzelner Geschöpfe kollektivisch aufträte und etwa der deutschen Übersetzung entspräche: ‚das Tier ist der Eitelkeit unterworfen', so könnte es V. 22 nicht heissen: ‚das ganze Tier', sondern ‚jedes Tier seufzt mit', πᾶσα κτίσις συνστενάζει. Dass stattdessen πᾶσα ἡ κτίσις steht, zeigt, dass

---

[1]) So umfasst auch in der Sapientia S., die für den Paulinismus vielfach lehrreich ist, die κτίσις 16_{24} alles Geschaffene, die Elemente u. s w.

das Wort auch im ersten Falle nicht als Kollektivbegriff, sondern als wirkliche Einheit gebraucht ist: die ganze Schöpfung, nicht der Mensch allein, ist der Eitelkeit unterworfen, und die ganze Schöpfung seufzt unter diesem Druck und wird einmal befreit werden zu der Freiheit der Kinder Gottes. So ist das ganze jetzt noch bestehende Weltgerüst ein morscher, verfehlter und verfallener Bau. Das beste, was man ihm wünschen kann, ist, dass er möglichst bald verschlungen werde von einem neuen Weltall, das nicht ein Sitz der Nichtigkeit und des Todes sei, sondern der Wirklichkeit und des Lebens.

(2. Das moralische und eudämonistische Übel; Entstehung desselben.) Wie ist das gekommen? Wie ist eine Welt, die doch aus Gottes Händen hervorgegangen, in einen solchen Standpunkt untröstlicher und unheilbarer radikaler Verlorenheit geraten? Haftet dies Grundübel, das der gegenwärtigen Welt nun innewohnt und die ideale Zukunftshoffnung in eine andere Welt hinüberweist, noch an einem anderen Übel, das als seine Ursache anzusehn wäre, und dessen Beseitigung die Vorbedingung für die Herbeiführung jenes Endzustandes, nunmehr also für die Erscheinung der neuen Welt werden müsste? Für den Tod beim Menschengeschlecht nahm die Sünde diese Stellung ein; und auffallenderweise thut sie für die Vergänglichkeit der kosmischen Welt dasselbe. Das eudämonistische Übel, welches für Paulus immer wesentlich in der Vergänglichkeit besteht, und das moralische ist untrennbar, ist ein und dasselbe. Wie es im IV. Esrabuch heisst: ‚seminatum enim est malum, et nondum venit destructio ipsius. si ergo non evulsum fuerit quod seminatum est, et discesserit locus ubi seminatum est malum, non veniat ubi seminatum est bonum‘, und wie dort dies malum gleichzeitig als das Unglück und als die Sünde erscheint, so auch bei Paulus. Die Sünde gilt als eingedrungen nicht nur in das Menschenherz, sondern in die ganze Welt; und die Vergänglichkeit ist hier wie dort ihre Folge; was für die eschatologische Hoffnung die Konsequenz ergiebt, dass auch ein Reich der Heiligen in dieser Welt nicht möglich ist.

Dass dies thatsächlich paulinische Anschauung ist, und der ganze κόσμος auch vom moralischen Übel durchseucht erscheint, lässt ein flüchtiger Blick durch die Hauptbriefe evident werden. Als eine Welt der Hurer, der Räuber und der Götzendiener zeigte ihn die Umschau in der Umgebung des Apostels und

seiner Gemeinden rasch genug. ‚Ich schrieb euch in meinem Brief, euch nicht mit Hurern einzulassen. Das heisst nicht mit den Hurern dieser Welt überhaupt oder mit ihren Schacherern oder Räubern oder Götzendienern; denn sonst müsstet ihr aus der Welt herausgehn‘, I. Kor. 5_{10}. Kein Platz im *κόσμος* ist zu finden, der nicht so voll ist von diesen Sündenspezialitäten, dass die Berührung mit ihren Vertretern unvermeidlich wird. Der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* verblendet die Herzen der Menschen zur Verstocktheit gegen Gott II. Kor. 4_4. Der ganze *αἰών* ist daher schlechterdings *πονηρός*; er ist so verderbt, dass die Erlösung aus ihm der eigentliche Zweck des Versöhnungswerks Jesu gewesen ist, Gal. 1_4: ‚*τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ*‘. Gerade dieses *ὅπως* zeigt deutlicher, als alles andere, wo für Paulus der Grund liegt für die Unmöglichkeit, heilig und selig zu werden in dieser Welt. Der *κόσμος* ist durchseucht und damit alle Wesen, die er hervorbringt, die zu ihm gehören. Drum giebt es kein anderes Mittel, jene Güter zu erlangen, als aus ihm herausgenommen zu werden; und das war also der Zweck, den Jesus mit seiner Hingabe für die Sünden der Menschen verfolgt hat. Eine persönliche Heiligung und Beseligung der einzelnen gläubig werdenden Individuen genügt nicht; werden sie nicht aus dem *αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρός* herausgenommen, — in welcher Weise das geschieht, wird unten Kap. 5f. klar werden —, so ist der Zweck der völligen Errettung nicht erreicht. Das ist genau so wie im IV. Esra, wo der Aufschluss über das Unglück Israels geheftet wird an den Aufschluss über die Frage, woher das cor malignum stamme, — das moralische Übel also als Ursache des eudämonistischen Übels angesehn wird, — und der Aufschluss dann schliesslich in der Form erscheint, der *αἰὼν οὗτος* könne die Seligkeiten nicht tragen, weil das Übel gesät sei, und darum das Gute nicht kommen könne, ehe die Stätte dieser Saat vergangen sei — die eben zitierten Worte IV. Esra $4_{4.\,27-29}$. Dann aber lautet es dort weiter: ‚quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adami ab initio‘. Also dies Übel, das nun die ganze Welt durchseucht hat und Ursach ist, weshalb dieselbe die den Gerechten verheissenen Seligkeiten nicht tragen könne, ist ausgegangen von dem Korn, das hineingesät wurde in das Herz Adams. Dies aber war ursprünglich moralisches Übel, wie es auch gleich

darauf heisst: ‚quantum fructum impietatis generavit!‘ So wird also das moralische und das eudämonistische Übel ohne weiteres miteinander vertauscht, es ist in den Augen des Verfassers eins. Übel bleibt Übel, gleichviel, ob es die Form der impietas oder der calamitas annimmt; und das saeculum, in welches es von dem Herzen Adams aus hineingedrungen, bleibt ein *αἰὼν ἐνεστὼς πονηρός*.

Bei Paulus ist diese Identifikation zwar nicht ganz so eingetreten. Wenn auch Vertauschungen oft sehr nahe gestreift sind, der Tod durch die Sünde herrscht, und wieder die Sünde im Tode, als *ἔργα τῆς σαρκός* die Sünden und dann wieder als *φρόνημα τῆς σαρκός* der Tod genannt wird, so ist doch immerhin das Nacheinander und Durcheinander klar ausgesprochen. Auch beim *κόσμος*, wie beim Menschen, war die Verseuchung durch die Sünde, das moralische Übel, das erste, und das eudämonistische Übel, der Tod und die Vergänglichkeit, die nun auf der ganzen *κτίσις* lastet, die Folge. ‚*διὰ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*‘, Rom. 5_{12}[1]. Aber der Ursprung dieses gegenwärtigen verlorenen Weltzustandes ist hier angegeben, wie dort. Durch Adam ist er gekommen. Seine Sünde ist Ursache gewesen nicht nur für seiner Nachkommen, sondern auch — und das eröffnet nun für die Eschatologie eine weite Perspektive — für der ganzen Schöpfung Gottentfremdung und Lebensberaubung. Freilich ist der Zusammenhang nicht gleich ganz durchsichtig und muss, damit auch nachher sein Gegensatz, die eschatologische Aufhebung dieses Zustandes, klar verstanden werde, näher erwogen werden. Wie kann ein moralisches Übel, das die Seele eines einzelnen Wesens ergreift, physische Folgen haben für eine ganze Welt, die doch an dessen Frevel durchaus keinen Anteil hatte? Es ist hier gerade so auffallend, wie im 4. Esra. Wie

---

[1] Es ist zwar an sich nicht nötig, dass *κόσμος* das bedeute, was wir etwa unter Weltall verstehen. Das Wort kann auch eine kollektivische Zusammenfassung der Menschheit bedeuten, vgl. I. Kor. 4_9: ‚*τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις*‘. Aber erstens sind die Engel bei diesem Begriff wichtig, — s. No. 3 ds. Kap. —, und zweitens ist thatsächlich, wie eben bewiesen, die Wirkung des *θάνατος* sowohl wie des moralischen Übels (s. auch unten No. 4), die beide durch Adam gekommen, in der ganzen Welt vorhanden, sodass der *κόσμος* also auch hier in diesem seinem weiteren, gewöhnlichen Sinne zu fassen ist.

kann Sünde und Vergänglichkeit aus dem einen Menschen hinübersickern und ansteckend wirken auf die ganze Welt und sie untüchtig machen, hinfort Leben und unvergängliches Wesen hervorbringen und zu tragen? Da von einer Teilnahme an dem Zustand Adams in geistigem Sinne vonseiten der Schöpfung doch nicht die Rede sein kann! Wenn dennoch aus dem Herzen Adams die Sünde mit ihrer tötenden Wirkung auch in die vernunftlose Kreatur, in den ganzen erdstofflichen *κόσμος* eindringt, so kommt das fast einer Vorstellung gleich, als sei die Sünde wie ein physisches Gift, das tötliche, zersetzende Wirkung in sich trägt, in das Herz Adams eingegangen und von da aus, was dann bei solch einem substanziellen Gift durchaus erklärbar wäre, ansteckend, durchseuchend und tötend hinübergedrungen in alles, was mit ihm Eines Stoffes ist, mit ihm *ἐκ γῆς χοϊκός*. Nur so scheint die gemeinsame Wirkung auf den Menschen, der allein nach modernen Begriffen für moralische Kategorieen inbetracht kommen kann, und auf den *κόσμος* erklärt werden zu können. An sich hätte die substanzielle Auffassung dieser geistigen Potenz, der *ἁμαρτία*, ja nichts auffallendes, da die substanzielle Grundlage des *πνεῦμα ἅγιον* feststeht; vgl. Kap. 3,1. Und es kommt zur Unterstützung unserer Erwägung hinzu die bemerkenswerte Thatsache, dass doch wirklich die Sünde durchaus nicht an das, was nach modernen Begriffen ihr Sitz sein müsste, an den geistigen Teil des Menschen geheftet wird, sondern an seinen leiblichen, ja an den Stoff dieses Leibes. Wenn die *ἁμαρτία* ausgesprochenermassen nicht in dem *ἔσω ἄνθρωπος*, sondern in dem *ἔξω ἄνθρωπος*, dem *σῶμα τῆς σαρκός* haust, wenn betont wird: ‚ich weiss, dass in mir, d. i. in meinem Fleische, wohnt nichts gutes‘, wenn des F l e i s c h e s Sinnen Tod ist, und deswegen die im Fleisch seienden Gott nicht gefallen können, dieses Gefallen also alsbald erzielt werden könnte, wenn nur der Leib aus einem andern, nicht von der Sünde beherrschten Stoff gebildet wäre, so ist doch offenbar die Sünde durchaus und rein in das stoffliche eingedrungen, hat sich dessen bemächtigt und waltet darin. Sie ist wie ein heisses Blut, wie ein Gift, wie ein Fieber; aber sie ist nichts rein Geistiges, ebensowenig wie Hunger, Durst oder der Lusttrieb etwas rein Geistiges ist, denn ihr Substrat, ihr Gefäss ist nicht der geistige, sondern der stoffliche Teil. Somit muss die Sünde zum mindesten eine solche Wesenheit haben, dass sie ohne Mittelglied des Geistigen im Stofflichen allein hausen und darin wirken kann.

Ihre Thätigkeit entspricht den durch innere Empfindungen hervorgerufenen Reaktionen des Körpers gegen äussere Reizungen z. B. während des Schlafs, wo der bewusste und wollende innere Mensch, das Ich an diesen Reaktionen durchaus nicht teil hat. So kann Paulus sich selbst geradezu unterscheiden von dieser nur in seinem Leib wirkenden Potenz Röm. 7 17, er selbst mit seinem besten und kräftigsten Willen muss unthätig dem zuschauen, was in seinem stofflichen Leib, seinen Gliedern, seinem äusseren Menschen vorgeht. Jene Empfindungen aber des Leibes bei einem schlafenden Menschen, die ihn ohne Vermittlung des Geistes reagieren lassen, müssen immer irgend eine physische Seite haben, weil sie sonst nicht ohne Beteiligung des inneren Menschen auf dem rein leiblichen Schauplatz sich abspielen könnten. Und das gleiche muss also für die Sünde gefordert werden, wenn diese gleichfalls ohne Beteiligung des ἔσω ἄνθρωπος Reaktionen in der σάρξ, dem ἔξω ἄνθρωπος hervorruft. Sie entspricht durchaus den sinnlichen Trieben, die sich gleichfalls eben wegen ihrer physischen Grundlage ganz ohne, ja gegen den Willen des ‚inneren Menschen' äussern; wie ein Mensch, der beschlösse, wie einmal der junge Friedrich der Grosse, über der Fleischesschwachheit zu schweben und des Schlafes sich gänzlich zu enthalten; was denn nichts anderes zur Folge hat, als dass plötzlich, ohne dass der willensstarke innere Mensch etwas davon merkt, der äussere sich sein Recht schafft und mitsamt dem inneren in Schlummer sinkt. Wir modernen wissen, dass das Funktionen einzelner Organe sind. Und wenn diese Funktionen das sittliche Gebiet zu streifen beginnen, weil wir von einem sittlichen Willen fordern, dass er bestimmte Funktionen wegen ihrer Eigenart unterdrücke, so legen wir doch das Sittliche in die rein geistige Thätigkeit des Willens, der sich diesen Funktionen widersetzt oder willenslos ergiebt. Bei ihnen selbst aber sind wir über ihre rein physische Natur und ihren abgesonderten Ursprung aus einzelnen Organen uns klar. Dazu bildet die paulinische Anschauung einen entschiedenen Gegensatz. Die ganzen Funktionen, die sich dem Willen des inneren Menschen widersetzen, werden zusammengefasst zu einer Einheit, die er ἁμαρτία nennt. Er rechnet aber, wie diese Benennung zeigt, zu diesen körperlichen Funktionen nicht etwa blos Hunger, Durst, Schlaftrieb, Geschlechtstrieb u. dgl., sondern — wesentlich jedenfalls durch den letzteren als Mittelglied veranlasst — alles un-

sittliche, alle Sünde. Nicht nur πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, sondern auch ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι u. s. w. sind ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5_{19} ff.). Der Geist in unserm Sinne, der ἔσω ἄνθρωπος ist von der Sünde ganz unberührt, und nur in der σάρξ, in den μέλη, in dem stofflichen Leib wirkt sie. Alle Einzelsünden sind nur Funktionen des von der Sünde κατ᾽ ἐξοχήν beherrschten Fleischesleibes, des äusseren Menschen. Diese selbst also ist eine einheitliche, physisch wirkende Potenz. Man nenne es nicht einseitige Übertreibung, wenn man, mit den an zahllosen Orten geäusserten paulinischen Ausführungen einmal Ernst machend, auch in den geistigen Sünden rein physische Funktionen des stofflichen Leibes sehen will, — wozu doch die bestimmte Scheidung des inneren Menschen, ja des ganzen Ich von dem sündigenden Fleischesleib mit aller Entschiedenheit auffordert. Viele unserer Naturforscher werden uns im Umsehn nachweisen, dass das in der That nur physische Funktionen sind, ja wo die Zanksucht, wo der Hochmut, wo die Eitelkeit sitzt, werden viele übereilig zu zeigen bereit sein. Der grosse Unterschied von Paulus ist nur der, dass er einmal diese Funktionen als eine einheitliche überirdische Macht auffasst, die von allem Stofflichen Besitz ergriffen, und sodann, dass er neben und in diesem sündlich funktionierenden, sterbenden Stoffmenschen noch eine Seele, einen nach dem Guten und nach dem Leben schmachtenden inneren Menschen weiss, dem nur nicht von selbst das Prädikat der Unsterblichkeit zukommt, sondern der, da eine leiblose Seele ein Schemendasein führt, der Leib aber dem Tode verfallen ist, in das schreckliche Vernichtungsgeschick des äusseren Menschen rettungslos hineingezogen wird, wenn nicht noch bei Lebzeiten eine neue Lebenspotenz ihn zu umkleiden und zu retten beginnt. Jedenfalls muss, wenn so die Einzelsünden physische Funktionen sind, die Sünde selbst als eine Macht gedacht sein, die selbst mit irgend einer physischen Seite ausgerüstet ist und darum in das Stoffliche eingehen und in ihm wirken kann. Am besten wird sie wohl mit einem Gift verglichen, das tötlich wirkt. Und es ist so erklärt, wie sie nicht nur in dem Herzen Adams (das z. B. beim 4. Esra auch eine durchaus physische Qualität hat, vgl. meine Ausführungen zu diesem Buch S. 29. 32) Wurzel fasst, sondern, wie mit einer unaufhaltsamen Diffusionskraft, von ihm aus alles Stoffliche, den ganzen κόσμος durchdringt und selbst

da, wo sie wegen der sittlichen Indifferenz des betreffenden Subjekts in Thatsünden sich nicht äussern kann, doch ihre tötliche Wirkung auszuüben nicht verfehlt.

Die Frage nun, die für die Aufzeigung des Weges zur endlichen Abschaffung dieses Zustandes notwendig wird, ist die: wie ist er in die Welt hineingekommen? War er ihr von Anfang anerschaffen durch Gott als seinen Urheber, sodass er in ihrem Wesen selbst haftete und nicht anders beseitigt werden könnte, als durch ihre Zurückführung ins Nichts, oder ist er durch eine aussergöttliche Ursache hineingekommen, sodass durch Vertreibung derselben die Möglichkeit gegeben wäre, den seligen und lebenskräftigen Zustand wiederherzustellen nicht sowohl durch Vernichtung, als durch Umgestaltung der jetzt bestehenden Gesamtheit der Dinge? Die synagogale Theologie der späteren Zeit hat sich i. allg. im ersteren Sinne entschieden. Das eigentliche Sündenprinzip ist da der יֵצֶר הָרַע, der böse Trieb, d. i. der Trieb der sinnlichen Selbsterhaltung (Weber a. a. O. S. 204). ‚Dass dieser Trieb ein böser genannt wird, erklärt sich daraus, dass die Sinnlichkeit als solche, wie die Materie überhaupt, sich selbst überlassen blind und gesetzlos aus sich heraus wirkt und so im Sinne des Gesetzes Böses schafft, bis sie durch den menschlichen Willen beschränkt wird‘ ib. Dieser Trieb haftet, genau wie die ἁμαρτία des Paulus, rein am Stofflichen. ‚Gott hat die Leiblichkeit mit dem יצר הרע geschaffen, ohne welchen die Sünde nicht möglich gewesen wäre. So heisst es: Reue überkam mich, dass ich den Menschen von irdischer Substanz geschaffen, denn wenn ich ihn von himmlischer Substanz geschaffen hätte, so wäre er kein Rebell gegen mich geworden,‘ ib. 214. Er wohnte also bereits dem κόσμος inne, und nur dadurch, dass der Mensch von kosmischem Stoff geschaffen wurde, kam er auch in ihn hinein. Der Trieb selbst ist, wiederum genau wie die ἁμαρτία des Paulus, nur die im Stofflichen haftende Potenz, sündig werden zu können, die erst durch äussere Einflüsse zum Aufleben und damit zur Wirkung und Anrechnung gebracht wird; vgl. Rom. 7_8 f. und Weber a. a. O. S. 206. Aber nicht immer ist diese Frage in diesem Sinne beantwortet worden, man hat es nicht immer so angesehen, als sei die Materie der Ursitz des Bösen, und Gott der Urheber auch des Bösen im Menschen dadurch, dass er ihn aus materiellem Stoff geschaffen habe. Im Talmud selbst, wo der Synkretismus verschiedenartiger und selbst widersprechender

Anschauungen doch grösser ist, als es nach systematischen Darstellungen, wie dem hervorragenden Werk Weber's, scheinen könnte, ist man sich seiner Sache nicht ganz sicher, oder vielmehr liegen Stimmen vor, die abweichende Urteile vortragen. Denn es scheint mir doch nicht ganz eine ‚Bestätigung' der eben gehörten Ansicht zu sein, wenn es an anderer Stelle heisst (Weber S. 206): ‚Der erste Mensch als Gottes unmittelbares Geschöpf war in seinem Verhältnis zur Welt ein reiner Abhub, womit stimmt, was R. Jose sagt: Wenn das Weib da ihren Teig knetet, hebt sie ihre Teighebe empor, um sich zu erinnern, dass sie es gewesen, welche Adam um jene Reinheit gebracht und ihm den Tod verursacht hat'; und wenn nach einem andern daselbst angegebenen Zitat das Kind bis zu 9 Jahren als ‚noch nicht sündig' bezeichnet wird, das grossziehen des יצר הרע vielmehr erst von da an beginnen soll. Zur Zeit der Paulus vollends ist sicher noch keine fest ausgeprägte Lehrmeinung über diesen Punkt aufgestellt gewesen. In der Sapientia, die über den Ursprung des Todes reflektiert und diesen als nicht von Gott geschaffen, als ‚durch Neid des Teufels' in die Welt gekommen bezeichnet, wird die Frage nach der Ewigkeit der Sünde in die Welt nicht gestellt. Denn wenn auch der Tod erst durch den Teufel hineingekommen ist, so kann doch die Sünde schon vorher darin vorhanden gewesen und vom Teufel nur angefacht und in todwirkende Thätigkeit gesetzt sein. Und dass auch in den nächsten Jahrhunderten die Frage wenig ventiliert oder wenigstens nicht zu festem Abschluss gekommen war, zeigen die Erörterungen, welche Salathiel (in der Quelle S des IV. Esr., vgl. m. z. Buch) 100 n. Chr. über die Frage anstellt, ‚unde sit cor malignum'. Er kommt da zu dem Schluss 4_{30}: ‚quoniam gramen seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio', und von da aus ist das Übel hindurchgedrungen in den ganzen κόσμος (vgl. saeculum hoc V. 27, locus ubi seminatum est malum V. 29 mit ‚quoniam etc.' V. 30). Ist aber das der Fall, so lag das malum nicht bereits im κόσμος vor und ist in das Herz Adams gekommen, weil dieses von kosmischem Stoff war, sondern umgekehrt ist der κόσμος vom Herzen Adams aus mit dem Übel durchseucht. Von wem das granum mali nun in das Herz hineingesät sei, wird nicht gesagt. Ist mit dem ‚ab initio' der Akt der Erschaffung Adams gemeint, so wäre wohl Gott als der säende zu denken; doch ist auch eine allgemeinere Fassung

dieser Worte im Sinne von ‚anfänglich‘, ‚zuerst‘, denkbar, was die Aussicht auf eine andere säende Persönlichkeit freiliesse. Immerhin aber ist damit, dass das Herz in erster Linie von der bösen Potenz ergriffen, und der *κόσμος* erst von ihm aus angesteckt sei, eine der späteren talmudischen noch sehr zuwiderlaufende Lehrmeinung aufgestellt.

So wird man sich nun nicht wundern können, wenn auch Paulus den יצר הרע nicht von Anfang an an den kosmischen Stoff gebunden erachtet. Auch nach ihm ist erst durch Adam die Sünde in die Welt hineingekommen. Dass dabei mit seiner *ἁμαρτία* nicht etwa blos die Thatsünde, sondern eben jene dem יצר הרע entsprechende potenzielle Sündenfähigkeit gemeint sei, die geradeso wie jener zwar *νεκρά* aber doch vorhanden sein kann, nahmen wir schon Gelegenheit, zu betonen. Diese Sündenpotenz also, das beschriebene Pestgift, das nun alles seiende todbringend durchdringt, ist nach ihm nicht uranfänglich im *κόσμος* gewesen, sondern dieser ist rein aus den Händen des Schöpfers hervorgeganzen. Ist jetzt auch die Materie, die *σάρξ* das böse Prinzip, so ist sie es doch nicht, wie im Talmud und bei Philo (s. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 132), ihrem Wesen nach und von dem vorweltlichem Uranbeginn her, sondern sie ist es erst durch Adam geworden. Man wird den prägnanten Sinn der Worte, die das besagen, um so deutlicher fassen, wenn man vergleicht Rom. 5_{12}: ‚*ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ ὁ θάνατος διὰ τῆς ἁμαρτίας*‘ mit den Äusserungen Sap. 1_{13} f.: ‚*ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ᾽ ἀπωλείᾳ ζώντων. ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς*‘ und 2_{23}f.: ‚*ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ. καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*‘. Bis zu wörtlicher Übereinstimmung schreitet hier die Verwandtschaft, nur dass Paulus das Zwischenglied mehr hat *ἡ ἁμαρτία, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*. Wie also nach der Sap. die Welt ursprünglich ohne den *θάνατος* war, lebenskräftig und zum bestehen geschaffen, so nach Paulus auch ohne den יצר הרע, ohne die *ἁμαρτία*, gottwohlgefällig und heilig. Und wenn diese mit ihrer todbringenden Wirkung — man vergleiche den Ausdruck *φάρμακον ὀλέθρου* der Sap., der die von uns gewählte Vorstellung eines ‚Gifts‘ wörtlich

gebraucht, — nun erst durch Adam hineingekommen ist in die göttlich heilige und lebenskräftige Schöpfung, so ergiebt sich nicht erst durch den Blick in die Genesis, sondern schon durch diese so frappierende Parallele selbst, dass das auch nach ihm geschehn sein wird *φθόνῳ διαβόλου*. Als eine gewissermassen physische oder metaphysische Substanz erschien uns die *ἁμαρτία*, der Substanz des *πνεῦμα ἅγιον* parallel und entgegengesetzt, weil sie auch die physischen Erscheinungen durchdringt, ganz spezifisch im physischen haftet und physische Wirkungen darin ausübt. Und nehmen wir nun den *διάβολος*, der ja den Sündenfall Adams veranlasst, als denjenigen an, durch den sie dem ersten Menschen eingeflösst worden, so geben talmudische und apokalyptische Andeutungen zwar keine Beweise, aber doch entfernte Vorstellungen, wie das gedacht werden könne.

Überall da, wo der Ursprung des Bösen in der Welt mit dem Sündenfall zusammengelegt wird, erscheint Eva als ein wichtiges Mittelglied zwischen dem sündenfreien Adam und dem sündenwirkenden Satan. Wie der Geschlechtstrieb zumteil als wesentliche Grundlage des יצר הרע angesehn wird, sahen wir schon; und gerade er ist durch die Schlange zunächst bei der Eva und erst durch ihre Vermittlung beim Adam entfaltet worden. Der Zustand vor dem Sündenfall erscheint hier als ein durchaus reiner; selbst die eheliche Gemeinschaft wird nicht aufgrund des יצר הרע, sondern als ein sündloser Naturakt ausgeübt. Nun aber tritt durch die Schlange der Umschwung ein. Ich zitiere zunächst die Haggada nach Weber (S. 211 f.). ‚Als die Schlange sah, wie sie (Adam und Eva) eheliche Gemeinschaft ausübten, da gelüstete es sie nach der Eva. Nach Beresch. rabba c. 24. Jalk. Schim., Beresch. 30 pflogen die Dämonen überhaupt während der ersten 130 Jahre nach der Schöpfung Geschlechtsverkehr mit Adam und Eva und zeugten mit ihnen Dämonen. Auch Kain ist nach Jalk. Schim., Beresch. 42 vgl. Pirke de R. Elieser c. 21 von Satan mit Eva erzeugt. Und wie das Verlangen nach Befriedigung der Sinneslust die Schlange der Eva näherte, so wurde die Erweckung und Steigerung (für diejenigen, welche den יצר הרע vor dem Sündenfall nicht kennen, die Einflössung) der Sinnlichkeit in Eva auch das Mittel, sie zu verführen. Die Schlange nahete Eva und wohnte ihr bei. Durch diesen Akt warf sie in die Eva das זוהמא.‘ Dass solche Theologumena nicht etwa erst Erfindungen dieser verhältnismässig späten Tal-

mudisten sind, bezeugt Epiphanius, wenn er schilt haer. XL, Arch. 5_1: ,ἕτερον δὲ πάλιν μῦθον λέγουσιν οἱ τοιοῦτοι· ὅτι φησὶν ὁ διάβολος ἐλθὼν πρὸς τὴν Ἔυαν συνήφθη αὐτῇ ὡς ἀνὴρ γυναικὶ καὶ ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τόν τε Καῒν καὶ τὸν Ἄβελ‘. Vgl. auch Fabricius, cod. ps. S. 97. 103f. Sogar in der Apokalypse des Moses, die wahrscheinlich ein vorchristlich-jüdisches Buch mit christlicher Überarbeitung ist, findet sich dieses Fündlein rabbinischer Forschung erwähnt. Wie die ἁμαρτία, der יצר הרע in seiner substanziellen und todbringenden Qualität in die Eva hineingekommen, ist dadurch völlig erklärt, auch die ungöttliche Herkunft des moralischen und physischen Übels in der Welt festgestellt. Durch die eheliche Gemeinschaft musste sich dieser so aus der Schlange als aus dem personifizierten Teufel [1]) hereingekommene יצר הרע gerade wegen seiner übersinnlich physischen Grundlage auch dem Adam mitteilen, und die potenzielle Sündhaftigkeit, das granum mali in ihn gesät werden, das dann wiederum durch der Eva verführendes Wort oder durch sinnenreizende Mittel (vgl. Weber S. 212) zur ersten Thatsünde gesteigert wurde. Dass nicht der Eva, sondern sein als des Herrn der Schöpfung Verhalten für diese letztere ausschlaggebend gewesen, und darum trotz dieser Vermittlung der Eva doch erst durch ihn die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sei, das wird natürlich auch in allen den angeführten Überlieferungen festgehalten. — Es würde nun dieses Stück alter haggadischer Überlieferung, das dem Paulus aus seiner Pharisäerzeit gewiss bekannt war, für die eigenartige Theorie des Paulus von dem Hereinkommen der todwirkenden ἁμαρτία durch Adam auch in die kreatürliche Schöpfung, in den kosmischen Stoff, der nun wie von einer widergöttlichen Substanz völlig durchseucht und morsch geworden sei, eine völlige Erklärung liefern; und auch die andere Seite, die Aufhebung des gegenwärtigen Zustandes (vgl. u. Kap. 4) steht in sehr auffälliger Parallele zu einer solchen Vorstellungsform. Ich will darum auf die Stellen aufmerksam machen, wo eine Erinnerung an diese Überlieferung wenigstens mir vorzuliegen scheint. Natürlich soll der I. Tim. nicht als paulinisch zitiert, sondern höchstens als eine sehr alte Parallele verwertet sein. Dort aber dürfte 2_{14}f. bestimmt auf die beschriebene Vorstellung anspielen. Denn wenn es da heisst: ,καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει

[1]) Vgl. ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος διάβολος Apoc. 12_9. 20_2.

γέγονεν, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας', so muss das *ἀπατᾶν* offenbar eine speziellere Bedeutung haben, die von Adam nicht ausgesagt werden kann. Denn betrogen ist Adam ja doch auch, wenn auch nicht zuerst und direkt, so doch alsbald durch die Eva. Es ist aber nicht gesagt: ‚und nicht Adam ist zuerst betrogen', auch nicht: ‚nicht Adam ist von der Schlange betrogen', sondern ganz allgemein: er ist garnicht betrogen. Da muss also dieses Betrügen in einem prägnanten Sinne genommen sein, nicht allgemein als Verführung zur Sünde, sondern ganz speziell von einer Überlistung, die sich wirklich nur auf die Eva erstreckt hat. Wir wissen, worin diese nach der haggadischen Überlieferung bestand, die doch wohl eine bessere Erklärung zur Sache liefert, als der Hinweis auf verfehlte allegorische Exegese (Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880, S. 315). Und so ist auch das merkwürdige Mittel erklärt, wodurch die Rettung erzielt werden soll, — nicht etwa durch den Glauben o. dgl., sondern *διὰ τῆς τεκνογονίας*. Es handelt sich um die Befreiung aus einem ganz bestimmten Zustande, und die muss in demselben Gebiet sich vollziehen, wo die Verunreinigung geschehen ist[1]). Paulus selbst scheint nur an wenigen Punkten ähnliche Vorstellungen zu streifen. Allgemein an die Möglichkeit bezw. das Verlangen dämonischer Wesen, Weibern beizuwohnen (das am meisten in dem damals viel behandelten Exzess der *ἐγρήγορες* hervorgetreten, vgl. Fabricius 179ff. 196ff. u. s. w.) denkt er, wie Everling a. a. O. S. 33ff. überzeugend nachgewiesen, I. Kor. 11_{10}: ‚Deswegen muss das Weib eine Macht auf dem Haupt haben *διὰ τοὺς ἀγγέλους*'. Speziell die Eva aber wird II. Kor. 11_{2}f. ins Auge gefasst. Es heisst dort: ‚*ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· φοβοῦμαι δὲ μήπως ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν.*' Hier ist offenbar von dem geschlechtlichen Verhältnis und von der Verführung zu ehelicher Untreue die Rede. Der Apostel hat die Gemeinde Einem Manne verlobt, er betrachtet sie als dessen Braut, er will sie ihm als eine reine, unbefleckte Jungfrau bewahren, er fürchtet aber, sie

[1]) Nach der Überlieferung stammt aus jener Satansbeiwohnung die monatliche Unreinigkeit, die in der Schwangerschaft, also durch die *τεκνογονία* beseitigt wird. — Unsere Auffassung teilt auch Everling, Angelologie des Paulus, S. 56.

möchte ihm verführt werden von der ‚lauteren Treue gegen Christus hinweg'. Und diese Verführung, die Verführung zur Untreue gegen den Einen Mann, durch welche die Braut aufhört, eine *παρθένος ἁγνή* zu sein, die wird durch ein *ὡς* mit dem Akt verglichen, wie die Schlange die Eva verführt habe. Ich muss hier mit Everling (S. 53) fragen: ‚Muss man nicht notwendig zugestehen, dass das Beispiel der Eva in diesem Ideeenzusammenhang nur dann verständlich wird, wenn man sich die Verführung der Eva als eine geschlechtliche Unzuchtsünde denkt, durch welche Eva das nicht mehr war, was die Gemeinde bleiben soll: eine *ἁγνὴ παρθένος*?' Die gegenteiligen Erklärungen sind in jener Monographie so ausführlich besprochen und so nachdrücklich widerlegt, dass ich nur auf dieselbe verweisen kann. Sie fasst das Resultat der Untersuchung über diesen Ort mit den Worten zusammen: ‚Er, der Brautwerber, der eifersüchtig darüber wacht, dass die keusche Reinheit der verlobten Jungfrau für den einen Mann gewahrt bleibe, erläutert seine Furcht, sie möchte ihre Treue gegen Christus und damit ihre Keuschheit verletzen, aufs beste durch den Hinweis, wie ja auch Eva ihre jungfräuliche Reinheit in Unzucht mit dem satanischen Verführer eingebüsst'. — Findet man nun den dort gebrachten Beweis zwingend, diese Auffassung richtig, so ergiebt sich freilich die Teilnahme Pauli an jener zeitgenössischen Überlieferung deutlich. Und es wäre damit für die Durchseuchung des *κόσμος* vom Übel, auch für die Frage, warum die *ἁμαρτία* seit Adam gerade vom Stoff besitz ergriffen hat, während der innere Mensch sündenfrei geblieben ist, der völlig zureichende Grund gefunden.

Ich will nicht behaupten, dass an sich für einen damaligen Theologen ein solcher Grund überhaupt nötig gewesen wäre. So gut, wie nach Philo ohne jede Erklärung die Materie als ungeschaffenes widergöttliches Prinzip von Ewigkeit her bestand, so gut hätte sie ja auch ohne einen andern persönlichen Urheber durch Gottes umschaffenden Strafakt ihren Sünden- und Todeszustand erhalten können. Es hätte dann freilich auch die *ἁμαρτία* in Adam von Gott geschaffen sein müssen, wie ja viele Talmudisten thatsächlich späterhin es bestimmt ausgesprochen haben; nur dass sie eben den יצר הרע dann bereits vorher in die *χοή* legen, aus der Adam gebildet wurde, während er bei Paulus erst durch Adam in den *κόσμος* hineinkommt. Wenn nun aber die Dinge so liegen, wie es uns jetzt erschien, wenn

durch den Sündenfall eine widergöttliche, im Stoff weilende und ihn zersetzende Substanz in Eva, durch sie in Adam und durch ihn in die Welt gekommen ist, wenn der Satan selbst seinen Samen in den stofflichen Teil des Menschen hineingeworfen hat, so wird sich der ursächliche Zusammenhang dieser Vorstellungsgruppen kaum abweisen lassen.

(3. Die Weltmächte.) Sonderlich, da nun das Verhältnis, in welches von jetzt an der *κόσμος* zum Satan und seinen Mächten gerückt ist, die geradlinige Fortsetzung jener Gedankenreihe sein würde. Die Beziehungen sind so enge geworden, die Welt ist so durchaus und völlig vom Satan besessen, dass diese Dinge zu dem Weltbild, das sich als umzugestaltendes der paulinischen Eschatologie als Grundlage darbietet, eine breite und wichtige Stellung einnehmen.

Seit jenem Tage, wo die *ἁμαρτία* und der *θάνατος* in die Welt gekommen, gehört dieselbe Gott nicht mehr an. *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*' heisst es II. Kor. 4_4. Es hat also dieser *αἰών* jetzt seinen eigenen Gott, der die Macht hat, allen, die ihm angehören, den Eintritt überirdischer Rettungsfaktoren zu verwehren. Der Name dieses Gottes dieser Welt ist nicht genannt. Aber da, wie wir gleich sehn werden, den minder hochgestellten dämonischen Mächten nur einzelne Gebiete des *κόσμος* untergeordnet sind, und den Satansengeln einzelne Funktionen in demselben zukommen, so wird der König und Gott des ganzen *κόσμος* nur der ‚Oberste der Teufel', Satan selbst sein können. Dem entspricht die Thatsache, dass diese Welt nun ein Reich des Todes geworden ist. Denn des Satan recht eigentliche Funktion ist die, dass er der Engel des Todes ist. In dieser Eigenschaft erscheint er I. Kor. 5_5. Denn wenn es dort heisst ‚*παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*', so ist damit ihm nicht nur die Fähigkeit zugeschrieben, den ihm angehörigen in seinem Fleischesdasein zu vernichten und durch Abtötung des Fleischesleibes den Geist — natürlich ohne das zu beabsichtigen — von dieser unheilvollen Verbindung mit dem befleckten Fleisch zu befreien und so seine Rettung zu ermöglichen, sondern es liegt geradezu darin, dass der Satan auch thatsächlich diese mordende Thätigkeit an denen, die ihm zugehören, ohne weiteres ausübt.

Kein besseres Mittel weiss der Apostel, um die für notwendig erachtete Scheidung von Leib und Geist herbeizuführen, als dass er den betreffenden dem Satan übergebe. Er ist dann sicher, dass dieser alsdann unfehlbar sein Todesgeschäft an dem stofflichen Teil des Menschen — denn nur dieses gehört seinem Reich an — vollstrecken werde. So ist also der Tod die herrschende, hervorragendste Eigenschaft des Satans und das sicherste Los derer, über die er Gewalt hat. Dieselbe Auffassung ist in der entsprechenden Stelle II. Kor. 2 11 zu finden: ‚ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ τὰ νοήματα αὐτοῦ ἀγνοοῦμεν‘. Die Übervorteilung vonseiten des Satans würde nach V. 7 darin bestehen, wenn καταποθῇ ὁ τοιοῦτος. Würde der Sünder vom Tod verschlungen, ohne dass das noch in der vorhin angegebenen Weise für sein πνεῦμα nötig und nützlich wäre, so wäre das eine Überlistung vonseiten des Satans, dessen Absichten dem Apostel nicht verborgen sind, an der Gemeinde ausgeübt. Diese Absichten gehn also darauf aus, nur möglichst viele Lebewesen der Vernichtung anheimzugeben. Dass diese Vernichtung sich nur auf ihren stofflichen Teil erstrecken kann, ist selbstverständlich, denn nur über das Reich des Stoffs ist der Satan Herr und Gott geworden (— wenngleich auch die Seele in dies Geschick hineingezogen wird, wofern nicht eine andere Substanz da ist, die ihr nach dem Absterben des Fleischesleibes einen neuen Leib bieten könnte); und so kann eben sogar das ewige Heil dadurch erreicht werden, dass jemand dem Satan übergeben wird, weil er zur Befreiung des gefesselten πνεῦμα dann wider Willen beiträgt. Denn innerhalb des von ihm besessenen Stoffs ist Tod dasjenige, was er wirkt und seinem Wesen nach wirken muss. So ist denn auch von selbst ersichtlich, wer der ὀλοθρευτής ist, durch den nach I. Kor. 10 10 die Israeliten in der Wüste umgekommen sind. Giebt es einen Verderber, der als ‚der‘ Verderber κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet werden kann, so kann das nur derselbe sein, dessen Amt und Wesen im Töten besteht. So wenigstens liegt die Sache, wenn man ὁ ὀλοθρευτής als Amtsname fasst, gleich ὁ διάβολος u. s. w. Wenn es als vorübergehende Eigenschaft gemeint wäre — derjenige, der damals als der Verderbende auftrat —, so könnte es auch ein Engel Gottes sein, der in dessen Auftrage getötet hätte. Allein warum sich diese Auffassung nicht empfiehlt, s. bei Everling a. a. O. S. 24. Zudem wenn Paulus damals überhaupt noch die Anschauung

gehabt hätte, dass ein ‚Gottesengel', ein anderes Engelwesen als der Satan, das Töten besorgte, so hätte er bei dem Hurer die Todwirkung ja durch ein blosses Gebet an Gott (oder Christus) unmittelbar hervorrufen können, nicht aber nötig gehabt, ihn dem Satan zu übergeben, um die gewünschte Wirkung zu erreichen. So wird also das Verderben dem Satan als sein eigenstes Gebiet zugeschrieben, und auch ὁ ὀλοθρευτής kann nur er selbst sein, der allgemeine Verderber [1]). Vollends ist das natürlich der Fall bei dem personifizierten Tod. Giebt es eine Personifizierung des Todes, so kann nur der Satan sie darstellen, dessen Herrschaft im Tod sich äussert, und dessen Reich ein Reich ist der φθορά und des θάνατος. Dass aber diese Personifizierung, auf die wir schon oben hindeuteten, wirklich vorhanden ist, dürfte leicht erkennbar sein. Die Apokalypse hat sie unzweideutig 20_{13} f.: ‚καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός'. Dass solche Personifikation mit dem Gebrauch des Worts im eigentlichen Sinne immer wieder abwechseln muss, ist selbstverständlich, und so liegt sie in der Sap. Sal. z. B. in den Worten ‚φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον' nicht vor. Wohl aber ist sie für den Namen ᾅδης da Sap. $1_{14.\,16}$: ‚.. οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς. ἀσεβεῖς δὲ ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο αὐτόν, φίλον ἡγησάμενοι αὐτὸ ἐτάκησαν. καὶ συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν, ὅτι ἄξιοί εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι.' Bei Paulus dagegen ist auch unter dem Namen θάνατος ganz dieselbe Scene geschildert, wie an jenem Ort der Apokalypse. ‚Darnach das Ende, wann er das Reich übergiebt dem Gott und Vater, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος'

[1]) Auch in der Sap. Sal. ist der ὀλοθρεύων an jener Stelle bereits der Satan (mit seinen Helfershelfern). Denn er fürchtet sich vor den 12 Steinen und der Stirnbinde Aarons, auf denen die δόξαι τῶν πατέρων und die μεγαλωσύνη τοῦ θεοῦ befestigt ist. (τούτοις εἶξεν ὁ ὀλοθρεύων, ταῦτα δὲ ἐφοβήθησαν., Sap. 18_{24}f.) Schmiedel's Auffassung ist also nicht zutreffend, der unter Hinweis auf 18_{15}f. den Todesengel dort als Gottes Engel fassen will. Der Kontext von V. 15, wo durch den λόγος die Gottesfeinde vertilgt werden, ist in V. 24f. schon lange verlassen.

I. Kor. 15_{24-26}. Everling hält es garnicht für nötig, seine Auffassung von dem hier wie in Apoc. 20_{14} ‚personifizierten Tode' näher zu begründen. Und es ist in der That überflüssig, wenn man sieht, dass die Übergabe des Reiches an die Vernichtung der ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις geknüpft ist, und weiss, dass dies dämonische Geistmächte sind. Vgl. unsere gleich zu gebenden Ausführungen hierüber. Wird gesagt, dass nach ihrer Vernichtung die Übergabe des Reichs erfolgen solle, und dass der letzte der zu vernichtenden der Tod sei, so erhellt, dass auch er als eine dieser zu vernichtenden Geistmächte und Gottesfeinde gilt, und zwar dann, wie aus unsern Erörterungen hervorgeht, als ihr oberster und ärgster, als der Satan selbst. Der Einwand, der wohl gemacht wird, es könne mit der Vernichtung des Todes nur die in V. 23 erwähnte Auferstehung der Toten gemeint sein, denn diese sei mit einer Todesvernichtung identisch, und eine besondere Vernichtung des Todes selbst habe keinen Sinn, nachdem ihm seine Opfer bereits entrissen seien, hält dagegen nicht stand. Mit der Totenerweckung ist wohl die Besiegung des Todes gegeben, — ‚τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς τὸ νῖκος· ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος;' —, aber nicht seine Vernichtung. Diese selbst wird auch in jener Schilderung der Apokalypse ausdrücklich von der Totenerweckung getrennt. Erst muss der besiegte Tod seine Opfer herausgeben, dann wird er selbst vernichtet durch Abstürzung in den Feuersee. So kann also auch in der paulinischen Apokalypse diese Trennung sehr wohl durchgeführt sein, die in der Personifikation des Todes im Satan ihre Begründung findet. Und die Einreihung desselben in die dämonischen Mächte, deren Vernichtung den Abschluss des messianischen Reichs unmittelbar vor dem Ende aller Dinge bilden soll, zeigt, dass sie thatsächlich durchgeführt ist. — In der Personifikation des Todes, in der Identifizierung desselben mit dem Satan, mit der Schlange, ja sogar in der Bezeichnung Satans als des zweiten Gottes, des Gottes dieses αἰών steht Paulus wiederum einfach in der haggadischen Überlieferung. Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, S. 821 f.: Sammael ‚ist סם המות, das ist ein Gift des Todes (vgl. Sap. Sal. 1_{14} φάρμακον ὀλέθρου)' ‚Der Sammael wird Satan geheissen. Die alte Schlange ist der Sammael', und 647, wo die Worte, die Jakob zu Esau spricht: ‚Ich sahe dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht', auf ‚den anderen Gott (אל אחר)', Sammael gedeutet

werden, als dessen Abkömmling und Ebenbild Esau gilt. Vgl. Weber a. a. O. S. 242f. 211f.

Aus dieser Personifizierung ergeben sich Folgen für die eben besprochene Beiwohnung des Todesgottes bei der Eva, für den Sündenfall mit seinen bösen Wirkungen, die noch verstärkt werden dadurch, dass der Satan nicht nur als personifizierter Tod, sondern auch als personifizierte Sünde auftritt. Die ungemein nahe Verwandtschaft von Sünde und Tod, die fast zu Vertauschungen derselben führt, hatten wir schon Gelegenheit, zu betonen. Haben wir nun die Personifikation des *θάνατος* festgestellt, so wird die gleiche Erscheinung bei der *ἁμαρτία* schon an sich nicht mehr befremden; denn ihrem Wesen nach ist dies nicht mehr ein abstrakter Begriff, als der Tod auch. Wie sie dazu kommen, als persönliche Wesen sich denken zu lassen, liegt in dem Namen *ἐξουσίαι* bezw. *δυνάμεις* angedeutet, denen in jener Korintherstelle der *θάνατος* eingereiht wird. Diese ursprünglich ‚abstrakten Namen‘, über welche Everling a. a. O. S. 7—17. 46ff. 66ff. u. s. w. vortrefflich gehandelt hat, sind allesamt Engelwesen, die durch Personifikation abstrakter Begriffe oder durch Belebung konkreter Gegenstände entstanden sind infolge jener oben beschriebenen Neigung des Denkens, welche aus dem immer mächtiger werdenden Supranaturalismus trotz strengst gewahrter Monarchie Gottes in polytheistische Vorstellungen hinüberspielt und sogar den Namen *θεοί* (I. Kor. 8_5) für diese Mächte oder ihren Obersten, den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, nicht scheut. Wie so manche ‚Herrschaften‘, ‚Mächte‘ und ‚Kräfte‘ als persönliche Geistwesen auftreten konnten, so auch der *θάνατος* und die *ἁμαρτία*. In der ganzen Gedankenreihe von Rom. 5_{19} an nimmt die Sünde immer mehr das Gepräge einer substanziellen Wesenheit an, die nicht nur bildlich mit Personenprädikaten ausgestattet, sondern in ernstester Wirklichkeit Personen gleich- und gegenübergestellt wird. Das Hineinkommen der *ἁμαρτία* in den *κόσμος*, das späterhin als ein wirkliches Einwohnen in seinem Stoff sich herausstellte, war uns nur ein Zeichen, dass ihr irgendwie eine substanzielle Seite anhaften müsse, da sie gerade nicht in den geistigen, sondern in den stofflichen Teil der Geschöpfe eingehe und darin wirke. Näher an persönliche Vorstellung grenzt es schon, wenn sie nach 5_{21} Königsherrschaft ausgeübt hat, wie das V. 14. 17 vom Tode gesagt ist. Doch kann das ja recht

wohl auch im übertragenen Sinne von abstrakten Begriffen gesagt werden. Weniger ist das der Fall bei dem mit 6_2 anhebenden Gedanken von dem ‚der Sünde absterben'. Das ist nämlich nicht bildlich gemeint, sondern muss als realer Akt gedacht werden, da er höchst reale Folgen, die Befreiung von der Sündenherrschaft, in Wirklichkeit haben soll. Wie Christus, so sind auch die mit ihm in der unio mystica verbundenen, leiblich gestorben, sodass sie nun nicht mehr in dem alten Fleischesleib existieren. Ist damit nicht nur bildlich, sondern, — und das ist dem Paulus voller Ernst, denn er zieht die Folgen daraus —, in höchster Realität eine Befreiung von der Sünde erfolgt, so stellt sich diese doch als eine losgelöst von den persönlichen, menschlichen Einzelgeistern für sich existierende Macht dar, die in dem Stoff ihre Herrschaft ausübt. Denn käme ihr nicht diese eigene, für sich selbst existierende, substanzielle Wesenheit zu, wäre sie nur eine moralische Qualität, die an den Einzelgeist als ihren Träger, als die ihr zugrunde liegende Substanz gebunden wäre, so könnte doch nicht durch ein leibliches Sterben eine wirkliche Befreiung von ihr erzielt werden. Dass sie aber andererseits nicht blos eine physische, wenn auch mit dem physischen verbindbare Qualität besitzt, dass sie eine sittlich bezw. unsittlich handelnde, mit sittlichen Begriffen zu messende, also geistige Wesenheit hat, geht aus den in Kap. 7 folgenden Aussagen über ihre Thätigkeit hervor. Die Sünde wirkt in dem Menschen jede Begierde 7_8. Sie ist nicht die Begierde, sondern sie wirkt sie. Sie ist also eine für sich bestehende ἐξουσία, welche den Menschen als ihr Objekt sich gegenübersieht und moralische Qualitäten in ihm herrvorruft. Damit ist ihr auf das nachdrücklichste eigene Substanzialität zugeschrieben. Ja, sie wird bestimmt von dem Ich geschieden: ‚die Sünde lebte auf, ich aber starb'. Anstelle des gestorbenen Ich tritt die aufgelebte Sünde. Sie ist die Macht, die den toten Leib jetzt mit schrankenloser Willkür regiert, ihren Willen auch gegen das ganze Aufgebot aller Kraft vonseiten des geistigen Teils des Menschen in seinem stofflichen Teil durchsetzt. Hier steht das Ich, und dort die ἁμαρτία, zwei gegeneinander arbeitende Mächte; sodass die Persönlichkeit der einen so wenig, wie dem andern abgesprochen werden kann. Ja, sie tritt mit genau den Thätigkeiten auf, die sonst ihrer mit Namen versehenen Personifikation, dem Satan beigelegt werden: sie täuscht und tötet, V. 11. Das ἐξαπατᾶν

und ἀποκτείνειν, durchaus die Funktionen des Satan darstellend und an einem persönlichen Wesen, dem menschlichen Individuum ausgeübt, lassen ihr Subjekt ebenfalls als persönliches Wesen, als eine Hypostase des Satan erscheinen. So denn auch namentlich, wenn diese ἁμαρτία nun gar wirklich als moralische Person beurteilt und mit dem doch von ihrem Stamm abgeleiteten Adjektivum ἁμαρτωλός bezeichnet wird. Sie ist nicht nur sündig, sondern sie soll sündig sein, und darum ist es ihr Geschick, dass sie, die Todbringerin, die Verderberin, auch aus dem Guten ein Mittel zum Tode machen muss. So erscheint sie als ein moralisch zurechnungsfähiges und mit sittlichem Massstab zu messendes Wesen. Und wiederum als persönliche Macht, wenn der Mensch, nur weil er σαρκινός ist, πεπραμένος ὑπὸ ἁμαρτίαν ist. Dass hier nicht σαρκικός, sondern σαρκινός gewählt ist, also wirklich nur der Stoff in seiner sittlich an sich ganz indifferenten Existenz genannt sein soll, ist wichtig. Denn es zeigt wieder recht deutlich, wie eben rein der Stoff als solcher es ist, der von der ἁμαρτία besessen wird, und dass darum jeder, der aus ihm gebildet, ihr preisgegeben ist; dass aber auch andererseits die ἁμαρτία nicht eine ihm von selbst innehaftende Qualität desselben ist, sondern eine wohl von ihm zu unterscheidende, ihn nur beherrschende und durchdringende persönliche Macht, der alle Stoffwesen willenlos unterliegen. Und am schärfsten ist die Personifikation ausgesprochen $7_{17.20}$, wo wiederum das eigene Ich nachdrücklich von der ἁμαρτία geschieden wird, diese aber als eine diesem Ich genau entsprechende, mit ihm in Kollision tretende und es verdrängende Macht erscheint: ‚οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία'. Das ist nicht möglich, zu sagen, wenn sie nicht als eine von der eigenen Person völlig zu scheidende fremde Person dem Apostel erschiene. Denn wäre sie auch nicht einmal eine verworfene Richtung des inneren Menschen — was wohl mit unsern Begriffen von Sünde allein sich decken würde —, sondern eine physische Regung der Triebe, immer müsste sie doch als ein Teil des Ich aufgefasst werden, immer könnte sie doch nicht als etwas durchaus von dem Ich zu scheidendes, als ein bei der Selbstbeurteilung ganz beiseit zu lassendes fremdes Wesen, das in ihm seine Wohnung aufgeschlagen, aufgefasst werden. In dieser scharfen und nachdrücklichen Scheidung tritt die ἁμαρτία genau als einer der Dämonen auf, die den Menschen besitzen, aus ihm reden, durch ihn

schreien, handeln, toben können, von denen aber der Mensch selbst deutlich unterschieden werden muss.

In solcher Hypostasierung tritt sie denn auch als einfacher Gegensatz zu Gott auf, in derselben Weise, wie sonst der Satan, der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* auftreten müsste. ‚*ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ· οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ*‘ 6_{10} f. Es ist sehr bemerkenswert, dass nicht etwa der *ἁμαρτία* die *δικαιοσύνη* oder ein anderer, abstrakter Begriff entgegengesetzt ist, sondern einfach Gott, sodass der Begriff der Sünde dem Gottesbegriff an Persönlichkeitsgehalt gleichkommt. So denn auch durchgängig weiter: ‚So soll also nun nicht mehr die Sünde König sein in eurem sterblichen Leibe, sodass ihr seinen Begierden gehorchtet und stellet eure Glieder nicht der Sünde zur Verfügung als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern stellet euch Gott zur Verfügung u. s. w.‘, ‚*νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ*‘, V. 22. ‚*τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος*‘. So steht sie als die Personifikation des Widergöttlichen da, zum Verwechseln ähnlich dem Gott dieser Welt, der in derselben Weise, wie es hier von der *ἁμαρτία* ausgesagt wird, im Gegensatze zu dem belebenden Gott tötet und das bestehende vertilgt. Und wieder mit dem *θάνατος* wird sie wegen ihrer untrennbaren, organischen Verbindung (*τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία*, I. Kor. 15_{56}) promiscue gebraucht, wenn es bald heisst *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*, bald *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*, bald allein *βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία* (R. 6_{12}), wenn in derselben Weise, wie die *ἁμαρτία*, auch der *θάνατος* als unmittelbares Gegenstück zu Gott auftritt (*καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ* — *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* 8_4 f.), und wenn das *σῶμα* bald *σῶμα τοῦ θανάτου* heisst 7_{24} und bald 6_6 *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Tritt also die *ἁμαρτία* als eine selbstständig wirkende, nicht dem Stoff anerschaffene, sondern von aussen hereingekommene also von ihm zu unterscheidende, gleichermassen aber auch dem menschlichen Geistwesen fremd gegenüberstehende Wesenheit auf, die also als eine selbstständige Hypostasierung aufgefasst werden muss und als ein Dämon, als eine der *δυνάμεις* und *ἐξουσίαι* in dem Menschen haust, in ihm handelt, gegen ihn ringt, so kann sie doch von dem *θάνατος* nicht getrennt werden, mit dem sie in unlöslicher Verbindung steht, als dessen Stachel, als dessen

Gift sie erscheint und ihm auch da den Weg bereitet, wo sie wegen der moralischen Indifferenz ihrer Opfer selbst nicht in Erscheinung treten kann, d, i. in dem die Menschheit umgebenden vernunftlosen *κόσμος*. Und wenn darum der personifizierte *θάνατος* nur als eine Seite, als eine Hypostase des Satan, des Gegengottes gelten konnte, mit dem er identifiziert und wechselweise gebraucht wird, so muss dasselbe von der *ἁμαρτία* gelten. Auch sie, die als eine selbstständige *ἐξουσία*, von aussen kommend, von dem Erdenstoff besitz ergriffen hat und ihn nun als ihr Gebiet beherrscht, kann nichts anderes sein, als ein Ausfluss, eine Mittelhypostase des Satan, genau ebenso wie der *θάνατος*. Darum auch diese nicht zufällige oder juridische, sondern wesentliche und organische Verbindung von Sünde und Tod. Wo die eine Ausströmung dieses Aftergottes hinkommt, da bringt sie auch die andere zur Geltung, ebenso wie da, wo das *πνεῦμα θεοῦ*, die רוּחַ הַקֹּדֶשׁ vorhanden ist, auch die *δόξα*, die שְׁכִינָא hervortritt. Weil die *ἁμαρτία* (יֵצֶר הָרַע) und der *θάνατος* (סַם הַמָּוֶת) in diesen *αἰών* hineingekommen sind, so ist nunmehr die Hypostase des Satan der Dämon, von dem die Welt besessen wird, das *πνεῦμα τοῦ κόσμου τούτου* (nach dem Kontext, in dem es vorkommt, genau ebenso als persönliche Wesenheit gefasst, wie *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* und *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*, vgl. I. Kor. 2_{12} und was Everling S. 40 ff. über die *πνεύματα* ausführt), und er der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*. Und wie beim *θάνατος*, so geht auch in der Hypostasierung der *ἁμαρτία*, ihrer Verbindung mit dem *θάνατος* und mit dem Satan, Paulus in Bahnen, die von der jüdischen Tradition auch weiterhin gewandelt sind. Auch dort ist die *ἁμαρτία*, der יֵצֶר הָרַע trotz häufigsten abstrakten Gebrauchs zur eigenen Substanz, zur Person, ja zur Hypostase des Satan geworden, die der Schechina, der Memra u. s. w. Gottes regelrecht gegenübersteht. So heisst es schon in dem kleinen Jalkut Rubens: ‚יֵצֶר הָרַע הוּא סַמָּאֵל‘; so wird in dem von Weber viel verwerteten Baba bathra über den Sammael erzählt: ‚er ist der Satan, er ist die Sünde (יֵצֶר הָרַע), er ist der Todesengel; und Rabbi Menachem von Rekana lehrt: ‚Als der, welcher zur Sünde verführt (das *ἐξαπατᾶν* des Paulus) wird er יֵצֶר הָרַע genannt; als der, welcher verklagt, dass man gesündigt habe, wird er Satan genannt; und als der, welcher tötet, wird er Todesengel genannt‘. Sünde, Satan und Tod

sind nur verschiedene Namen für den, der seit Adam der Fürst dieser Welt geworden ist. (Eisenm, a. a. O. I., S. 821 f.)

Nimmt man nun dies alles zusammen: Sünde und Tod personifiziert, mit substanziellem Wesen bekleidet; der Satan identifiziert mit seinen Hypostasen Sünde und Tod; Sünde, Tod oder Satan seit Adam wirksam als Geist, König oder Gott dieser Welt; eingedrungen aber nicht in den Innenteil der beseelten Wesen, sondern in den Stoff und alle stofflichen Leiber; endlich Satan, der יֵצֶר הָרָע, der Todesgott, in geschlechtlicher Beiwohnung seinen eigenen Samen in die Eva einwerfend; — da sind die Glieder beieinander, die sich nun von selbst zur Kette zusammenschliessen. Die satanische Substanz ist durch die Vermittelung der Eva hineingekommen in das Fleisch des ersten Menschen; dort ist sie alsbald emporgelodert (עָמַד), an dem göttlichen Gebot sich entzündend und ihn zur ersten Thatsünde reizend; wie ein Gift hat sie seinen Leib ergriffen — nicht den ἔσω ἄνθρωπος, der mit diesen physischen Vorgängen nichts zu thun hat — und ihn zu einem σῶμα τῆς ἁμαρτίας, zu einem σῶμα τοῦ θανάτου gestaltet und ist von da als φάρμακον ὀλέθρου unaufhaltsam hinübergedrungen in alles, was mit ihm eines Stoffs war, — ἐκ γῆς χοϊκός —, in den ganzen κόσμος und hat den ganzen αἰών gemacht zu einem αἰὼν πονηρός, zu einer Behausung des Verderbens und des Todes. Aber nicht leblose und willenlose Triebe oder Erscheinungen sind diese beiden furchtbaren Mächte, von denen eins die andere wirkt, sondern Hypostasen des Satan, aus dem sie geflossen, und dessen Erscheinungsformen je nach seiner verschiedenen Thätigkeit sie bilden, wie das πνεῦμα ἅγιον und die δόξα (s. u. Kap. 3) die Hypostasen und Erscheinungsformen Gottes sind. Und so wohnt durch diese seine ihm entflossenen Kräfte — δυνάμεις — Satan selbst als πνεῦμα τοῦ κόσμου τούτου in dem ganzen stofflichen Weltall und ist, da den πνεύματα auch der Name θεοί zukommt (s. Everling S. 41. 25), der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Wie ungeheuer erschütternd für die leidenschaftliche Vorstellungskraft eines Mannes, der sich inmitten dieser Welt sieht. Wie furchtbar das Schmachten nach Erlösung aus diesem von dem Satan in seinen δυνάμεις besessenen Leibe; wie tief begründet das Gefühl, das Gottes ganze Heilsratschlüsse darauf ausgehen sieht, ‚ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ‘ Gal. 1_4. Die Welt der Menschen und der Geister muss um-

gewälzt werden, soll bei der letzten grossen Neuordnung der Dinge dieser verlorene Zustand ein Ende finden.

Dennoch sind die Aufgaben, welche der Eschatologie durch die vorbeschriebenen Verhältnisse gestellt werden, damit noch nicht erschöpft. Denn wie der ganze κόσμος einem Fürsten unterstellt ist, und eine ewige Funktion, das beständige Sterben und Zergehen, φθορά, durch ihn ausgeübt wird, so hat diese supranaturalistische Weltanschauung ein ganzes Heer von Geistern und Dämonen in die Schöpfung eingeführt, und jeder Teil des κόσμος wird von ihnen besessen und regiert. Ich muss hier, da unmöglich der Rahmen dieses Kapitels zu einer Angelologie des Paulus erweitert werden kann, die Resultate dieser Disziplin voraussetzen. Dieselben haben in der letzten Zeit eine so bedeutende Förderung erfahren, dass das nunmehr zu den Möglichkeiten gehört. Seit den Arbeiten von Klöpper über die Briefe an die Kolosser und an die Epheser, von Hilgenfeld über den Galater-, von Spitta über den II. Petrusbrief und über die Offenb. Joh., insonderheit von Everling über die Angelologie des Paulus, welch letztere in erfreulicher Weise die allseitigste Zustimmung erfahren hat, kann zum wenigsten dies als erwiesene Thatsache angesehen werden, dass nicht nur die ἄγγελοι und δαιμόνια, sondern auch die ἐξουσίαι, ἀρχαί und δυνάμεις, die ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου und die verschiedenen πνεύματα, die θεοί, κύριοι, κυριότητες und namentlich die στοιχεῖα τοῦ κόσμου samt den κοσμοκράτορες als Dämonen, Engel oder Untergötter angesehen werden müssen. Das für unsern Zweck wichtige dabei ist, dass fast alle diese Wesen Einwohner und Beherrscher einzelner kosmischer Bezirke sind, nicht Geister des Himmels, sondern Geister der Welt. Die δυνάμεις sind, wie Klöpper (der Brief an die Kolosser, S. 234) ausführt, ‚wenn nicht allein, so doch prinzipiell im Sinne von persönlichen Kraftwesen, als über die Naturelemente waltende Engelkategorie (Elementargeister) aufzufassen‘. Hilgenfeld will (Galaterbrief S. 66 ff.) nach eingehender Begründung die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als übermenschliche, weltherrschende, siderische Mächte fassen. Noch weitergehend sagt Spitta, mit dessen Resultaten Everling in diesen Fragen fast durchweg übereinstimmt, zur Erklärung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 266): ‚Nach jüdischer Vorstellung werden nicht bloss Gestirne von geistigen Wesen belebt gedacht, sondern

alle Dinge haben ihre besonderen Engel, die Elemente werden nicht gedacht ohne die Elementargeister'; und Everling S. 71 ff. weist nach, dass das für die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* unbedingt zutrifft, und giebt aus der pseudepigraphischen und apokalyptischen Literatur jener Zeit den Beweis, dass alle einzelnen Teile des *κόσμος*, der Donner und der Blitz, der Hagel und der Schnee, die Quellen und die Winde, Feuer, Wasser, Luft und Erde, die Flüsse und die Städte, die Bäume und alle Tiere zwischen Himmel, Erde und Meer ihre eigenen Geister haben, die in ihnen wohnen und sie regieren. Es ist schon zu den Zeiten der Testamente der XII Patr. in ihrer jüdischen Grundform, zur Zeit der jüdischen Sibylle, der Bilderreden des Henoch, des vierten Esra und der Apokalypse Baruchs in ihren verschiedenen Quellenschriften ebenso, wie die jüdische Tradition im Jalkut Chodasch später sich äussert: ,Es ist kein Ding auf der Welt, auch nicht ein Kräutlein, über welches nicht ein Engel gesetzt ist'. Weber S. 161 ff. Diese selbigen Geister sind die *κύριοι*, die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* (wenn auch in gewisser Rangabstufung), die *κοσμοκράτορες*. Wie es im Testamentum Salomonis heisst (Fabricius a. a. O. S. 104 f.): ,*καὶ ἐκέλευσα παρεῖναί μοι ἕτερον δαίμονα, καὶ εἰσῆλθον πνεύματα συνδεδεμένα εὔμορφα τῷ εἴδει, κἀγὼ Σαλομὼν ταῦτα ἐθαύμασα καὶ ἐπηρώτησα λέγων· καὶ ὑμεῖς τίνες ἐστέ; οἱ δὲ ὁμοθυμαδὸν ἔφησαν μιᾷ φωνῇ καὶ εἶπον· ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, ἀπάτη, ἔρις, κλώθων, ζάλη, πλάνη, δύναμις*'. Hier hat man die Namen *δαίμονες*, *πνεύματα*, *στοιχεῖα* und *κοσμοκράτορες* unmittelbar beieinander. Von Bedeutung aber ist, dass diese ,Elemente', d. i. Elementargeister, diese ,Weltbeherrscher', gleichzeitig als Personifikationen geistiger Missstände und Sünden, die auf der Erde vorfallen, auftreten. Und in diesem Sinne erscheint jedenfalls diese ganze grosse Dämonenmasse, die in der paulinischen Angelologie und Dämonologie neben dem Satan selbst weitaus die grösste Stelle einnimmt, auch unserm Apostel. Zwar erklärt Everling mit Recht, dass es verkehrt sei, ohne weiteres zwischen guten und bösen Engeln scheiden zu wollen, da gerade die so ungemein zahlreichen und auch bei Paulus häufig wiederkehrenden Elementargeister an sich sittlich indifferent sind. Trotzdem aber bilden sie ein Geisterreich, das, wenn auch nicht direkt gegen Gott kämpfend, doch als ein antigöttliches be-

trachtet werden muss. Wenn in dem talmudischen Judentum sogar ein Michael und ein Rafael als ἄρχοντες τοῦ κόσμου auftreten, und im allgemeinen die Scheidung gemacht wird, dass Israel der Bereich der Engel sei, während in der Völkerwelt die Dämonen walten, so liegt dem Paulus mit seiner einheitlichen Verwerfung der ganzen Welt diese Vorstellung ganz fern. An sich schon ist die Scheidung in Engel und Dämonen, von denen die ersteren die guten, die letzteren die bösen Geistwesen waren, bei ihm durchaus nicht angängig. Vgl. die sinnlich lüsternen ἄγγελοι, vor denen sich die Frauen hüten müssen, I. Kor. 11_{10}, den ἄγγελος des Satans II. Kor. 12_7 u. s. f. Als Scheidung ist vielmehr diejenige am Platze zwischen den Engeln des Lichts (in die sich selbst der Satan verkleiden kann) und den Engeln der Finsternis, in die Engel des Himmels und die Engel der Welt. Und dass diese, zu denen nicht nur die bestimmten Unterengel des Satans, sondern alle jene Weltmächte gehören, Gott und seinem Wesen entgegengesetzt sind und zu dem Satan mit seinem Reich und Wesen näher hinzugehören, liegt in der Natur der Sache. Denn wenn Paulus diesen als den ϑεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, als den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου auffasst, der dem ϑεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου entgegensteht, so ist selbstverständlich, dass auch die einzelnen ‚Fürsten', ‚Herren', ‚Götter' und ‚Kräfte' zu ihm gehören müssen. Paulus ist damit keineswegs unbedingt abhängig von der zeitgenössischen Literatur, die vielmehr diese schroffe Scheidung nur teilweise hat. Aber seine ganze Weltanschauung ist, weil aus persönlichem tiefem Lebensbedürfnis entsprungen, auch eine weit einheitlichere, als die seiner meisten Standesgenossen, — ebenso einheitlich, wie die des alexandrinischen Philosophen oder der Quelle S im IV. Esra; sodass er in vielen Dingen ein originaler Bereicherer der Haggada und Halacha geworden wäre, wäre er in der Synagoge geblieben. Und so sind auch, da der κόσμος οὗτος durchaus das Satansreich ist, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht nur πτωχά und ἀσϑενῆ, sondern entschieden Gottesfeinde, die durch ihre Erhaltung dieser Welt die jenseitige Welt verdrängen und des Satans Reich befestigen. Dass sie unter Umständen auch im Dienste Gottes erscheinen müssen (cf. Gal. 3_{19}—4_{10} und die dazu gegebenen Ausführungen von Spitta a. a. O. 264 ff., Hilgenfeld, Galaterbrief S. 78, Everling S. 61—75), hindert das nicht; denn auch Satan selbst muss zuweilen wider seinen Willen diesem Zweck

dienen (s. o. S. 160). Ihrem Willen nach aber sind sie ohne Frage dem Satan und nicht Gott verwandt. Denn nicht nur dass dieser selbst als oberster *κοσμοκράτωρ* gewissermassen ihr Herrscher ist, oder aber (in dem paulinisierenden Epheserbrief) als einer der ihren auftritt[1]): sie selbst werden direkt als Gottesfeinde hingestellt, denn ihre Vernichtung gehört geradeso wie die des Satan selbst zu den Obliegenheiten des König Messias I. Kor. 15_{24} f. Wenn dort die Worte *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* begründet werden mit den Worten *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, so werden die *ἐξουσίαι*, die *ἀρχαί* und *δυνάμεις* unzweideutig als die Gottesfeinde angegeben, als deren letzter, weil oberster, der Satan-Tod der Vernichtung anheimfällt. Sie sind also in dieser ihrer Eigenschaft den *δαίμονες*, den *εἴδωλα*, den *θεοί* der Heiden durchaus gleichzustellen, die ja als *ἄφωνα* (Everling S. 32), als Stoffgötzen zu den *στοιχεῖα*, als *κύριοι* (Everling 25 ff.) zu den *κοσμοκράτορες* gehören und so auch den Geistwesen, welchen die Juden in der Gesetzesbeobachtung gedient haben, im Galaterbrief durchaus gleichgestellt werden.

So ist von einem gottesfeindlichen Reich, von *ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ* der paulinische Mensch umgeben auf Schritt und Tritt seines Lebens. Durch seinen Leib ist er gebannt in eine Welt, die einen anderen Gott hat, als den Gott des Lebens, Satan, den Tod. Und kein Ding ist in ihr, das nicht bewohnt wäre von dämonischen Gewalten, die ihn umringen, die den kosmischen Stoff aufrechthalten, die mit überirdischer Macht ihn trennen von der Welt der Liebe und des Lebens, in der Gott weilt. Gerade weil dieser *κόσμος* der geistigen Mächte nicht entbehrt, aber weil es andere Götter und andere *κύριοι* sind, die ihn regieren, so verstehen wir jetzt, wie der Apostel sagen kann: ‚*ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*‘ II. Kor. 5_{6}, und warum er die Erlösung aus dem Leibe (*στενάζομεν ἀπεκδεχόμενοι υἱοθεσίαν, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*) trotz der Rechtfertigung und Heiligung, in deren Besitz er schon ist, nicht erwarten kann. Der natürliche kosmische

---

[1]) Eph. 2_{2}: ‚*ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*‘.

Mensch ist natürlich ganz in dem Besitz der *κοσμοκράτορες*, der *στοιχεῖα*, der *δαίμονες*. Und wie eng diese Verbindung mit denselben, die ihn von der himmlischen Welt natürlich immer stärker trennt, sich gestalten kann, trat schon bei Gelegenheit der Satansbeiwohnung bei der Eva zutage. Es haftet diesen Geistwesen eben, wie überhaupt der ganzen geistigen Welt, die ohne Substanz nach jener Weltanschauung nicht gedacht werden kann, eine physische Seite an, die ihnen ermöglicht, in engste physische Beziehung mit den stofflichen Geschöpfen zu treten und durch diese Vermittlung eine solche Vereinigung mit denselben einzugehn, dass dann auch alle ihre Eigenschaften, seien sie physischer oder moralischer Art, an ihnen hervortreten. So war es mit dem Satan der Fall bei der Eva und durch ihre Vermittlung bei Adam[1]); so zeigen diese Fähigkeit der physischen Vereinigung die Engel, deren sinnlicher Gelüste wegen die Frauen ihr Haupt verhüllen, — Engel, die jedenfalls auch als nahe gegenwärtig und zu den *στοιχεῖα*, den *ἐξουσίαι* gehörig gezählt werden dürfen. (Vgl. weiter unten in diesem Kap., was über die *σοφία τῶν ἀρχόντων* gesagt wird). Die ‚Gottessöhne' aus Gen. 6 hatten ja hier zu den weitgehendsten haggadischen Gespinnsten Veranlassung gegeben. Und wie weit die Elementargeister von den Elementen geschieden werden, denen sie einwohnen, oder aber die letzteren rein als Inkarnationen der ersteren angesehen werden, ist oft kaum zu unterscheiden. So wenn es im Henochbuch Kap. 60 heisst: ‚Und den Geist des Schnees hat er entlassen wegen seiner Stärke, und er hat einen besonderen Geist, und was daraus aufsteigt, ist wie Rauch, und sein Name ist Frost. Der Geist des Nebels aber ist mit ihnen nicht vereint in ihren Behältern, sondern er hat einen besonderen Behälter, denn sein Lauf ist in Klarheit und Licht und Finsternis u. s. w'. Oder IV. Esra 8_{20}: ‚cui adstat exercitus angelorum cum tremore, quorum servatio in vento et igni con-

---

[1]) Gerade durch geschlechtlichen Umgang kann diese völlige Vereinigung zweier Wesen besonders hervorgerufen werden; denn die dadurch entstandene Verbindung der Personen ist sehr gross. Vgl. I. Kor. 6_{15} f.: ‚Soll ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern der Hure machen? Ober wisst ihr nicht, dass, wer sich an die Hure hängt, mit ihr Ein Leib ist? Denn es werden, heisst es, die zwei zu Einem Fleisch werden'. Auch I. Kor. 7_{14} und unsere Ausführungen dazu unten Kap. 5, 2.

vertitur'; oder wenn Sonne, Mond und Sterne als Engelwesen angesehen werden, wie Everling S. 45 ff. zu I. Kor. 15_{40} f. auch als paulinische Anschauung erwiesen hat. Die Elementargeister verhalten sich zu den Elementen genau, wie im Menschen die Seele zum Leib[1]). Das wird auch wieder auf die Einwohnung des Satans im *κόσμος* und dem Stoff desselben ein deutlicheres Licht werfen, ebenso wie auf die Thatsache, dass das Geschöpf, das nur aus diesem Stoff besteht, dann auch die Hypostasen des Satan, *ἁμαρτία* u. *θάνατος* in sich trägt. Und weil so die Geistwesen in den Dingen, die sie besitzen, mit physischer Gegenwart weilen, stellt der, der mit diesen besessenen Dingen nahe Verbindung eingeht, diese Verbindung (wenn kein höherer *κύριος* schützt) für sich auch mit den *κύριοι*, den *δαίμονες* her, die in ihnen wohnen. So treten die, welche bestimmte Tage halten oder bestimmte Speisen lieben oder scheuen, unter die Gewalt der Geister, die über die Tage und Zeiten (Hen. 82_{10-14}) oder über die Nahrungsmittel (Hieronymus bei Gfrörer, Jahrh. des Heils, I, 368) gesetzt sind. S. Gal. 4_9 f. Col. 2_{16-18}. Vgl. unten Kap. 5, 2. So gehen namentlich diejenigen, welche an Götzenopfermahlzeiten teilnehmen (mit Ausnahme derer, die bereits mit einem höheren Herrn innerlich eins sind und bleiben, s. u. Kap. 6_1) eine leibliche Verbindung mit den Dämonen ein. Paulus stellt I. Kor. 10_{14} ff. die Wirkungen dieser Mahlzeiten an ihren Teilnehmern in eine Linie mit denen des christlichen Abendmahls und des jüdischen Opfermahls. Vor der *εἰδωλολατρεία* will er warnen, fasst aber alsbald die Opfermahle allein in das Auge. Man dürfe nicht denken, dass diese ohne jede Wirkung auf die Teilnehmer seien. Zwar das *εἴδωλον* an sich sei nichts (8_4), und das *εἰδωλόθυτον* ebenfalls (10_{19}). Weil aber hinter den *εἴδωλα* die *θεοί*, die *κύριοι*, die *δαιμόνια* lauern (8_5; Everling S. 25 f.), und die *εἰθωλόθυτα* ihnen geweiht werden (10_{20}), so gehen sie in deren Besitz über. Und nun tritt dann dieselbe Wirkung ein, wie bei allen Dingen, die von Geistwesen besessen werden. Das Verzehren dieses Dämonenmahls ruft eine wirkliche Vereinigung der Essenden mit den Dämonen hervor (10_{20}), deren Realität am besten durch die reale Vereinigung mit Christus im Abend-

---

[1]) Vgl. die himmlischen Leiber der Sternengel, als welche die Sterne auftreten u. s. f.

mahl verdeutlicht wird (10_{14-17}). Der Kelch, der dort getrunken wird, bewirkt die wirkliche Gemeinschaft mit Christi Blut; das Brod, das gegessen wird, die wirkliche Gemeinschaft mit Christi Leib. In welchem Sinne diese Gemeinschaft zu denken ist, nicht als virtuelle, sondern als reale — und auch bei den Opfermahlzeiten kann sie ja nur dann von schädigender Wirkung sein, wenn sie eine reale ist, da sie hier ja auch bei den innerlich unabhängigen zum Ausdruck kommen soll —, das geht aus dem ersten Abschnitt des Kapitels deutlich hervor. Dieser stellt das Geschick der Israeliten in der Wüste auf eine Linie mit den Christen, die Satan und den Dämonen wieder Macht über sich eingeräumt haben [1]. Auch jene sind auf Moses getauft, wie diese auf Christus. Auch jene haben den pneumatischen Trank getrunken und die pneumatische Speise gegessen, und zwar gleichfalls aus dem Leibe Christi; denn der mitfolgende Fels war Christus. (Das nähere hierüber s. u. Kap. 5, 2). Dennoch sind sie wieder *εἰδωλολάτραι* geworden durch Mahlzeiten der Völlerei und des Schwelgens, haben in jeder anderen Weise den Herrn gereizt und den satanischen Mächten Macht über sich gegeben und sind so von dem Verderber vernichtet. Das alles ist typisch für die Gegenwart, dass nicht auch die Christen von den Versuchungen sich übermannen lassen. Deswegen ‚*διόπερ*‘, sollen nicht auch sie *εἰδωλολάτραι* werden. Denn wenn sie zwar nun gleichfalls den pneumatischen Trank trinken und die pneumatische Speise essen, welche sie in Gemeinschaft mit dem leiblichen Dasein Christi bringt, — welches natürlich, ebenso wie damals wo er als Fels erschien, ein Dasein in pneumatischer Substanz ist, vgl. u. Kap. 3, wo über dies ganze Verhältnis noch näher zu handeln ist, — so setzen sie sich doch in gleicher Weise in Gemeinschaft mit den Dämonen, wenn sie deren *ποτήριον* trinken (10_{21}) und an deren Tisch teilnehmen. Wie nach jener Weltanschauung die pneumatische Substanz und also auch die der *πνεύματα πονηρά* — gegessen und getrunken werden kann, wird im folgenden Kapitel zur Sprache kommen. Da sie auf dem Wege geschlechtlicher Beiwohnung in die Menschen hineingeworfen werden und sogar wieder pneumatische Wesen in fleischlichem Mutterleibe erzeugen kann [2], so ist ihre physische Mit-

---

[1]) Er ist damit ein ganz organisches Glied des Abschnitts 8_{1-13}, $9_{19}-10_{33}$, der nur durch 9_{1-18} höchst befremdend unterbrochen wird.

[2]) Henoch, griechische Fragmente, bei Fabricius S. 195: ‚*καὶ νῦν*

teilung auch auf diesem Wege ja schon minder befremdlich. Hier ist schon genug, dass die Dämonen, die mit den Heidengöttern und den Elementargeistern vielfach identisch sind, durch das Verhalten des Menschen zu ihnen in eine solche Verbindung mit diesen hineingezogen werden können, die der Verbindung mit Christus im Abendmahl an Realität entspricht und darum bei Christen zu jenem Zusammentreffen von Christus und Beliar (II. Kor. 6_{15} f.) führt, die notwendig die Entfernung eines dieser beiden Teile veranlassen muss. Dass Everling dabei ein Recht hat, S. 27. 29 in den Dämonen nur eine besondere Klasse der Heidengötter zu sehen, die dagegen auch andere Geistwesen besserer Art zu den ihrigen zählen, glaube ich nicht. Denn wenn Paulus II. Kor. 8_4 f. gerade *περὶ τῆς βρώσεως τῶν εἰδωλοθύτων* die Bemerkung macht, dass zwar für die Christen nur *εἷς θεός* sei, dass es aber sonst in der That viele Götter und Herren gebe (Everling S. 25 f.), und dann 10_{20} von denselben *εἰδωλόθυτα* der Heiden sagt ‚*ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν*‘, so werden die vielen *θεοί* und *κύριοι* offenbar einfach mit den Dämonen identifiziert. Nicht unter den Heidengöttern sind auch Dämonen, sondern dieselben *θεοὶ καὶ κύριοι*, denen nach 8_4 f. das *εἰδωλόθυτον* gilt, werden hier *δαιμόνια* genannt. Der Grund, weswegen Everling eine solche Identifizierung nicht angänglich findet, ist der, dass nach Gal. 4_1 ff. zu den Heidengöttern auch die Elementargeister gezählt werden, denen die Heiden gleichermassen wie die Juden gedient haben (vgl. Spitta, II. Petrus; Hilgenf., Lips. u. a. zu d. St.). Diese aber treten dort als die *οἰκονόμοι* und *ἐπιτρόποι* im Dienste Gottes auf, können also nicht wohl als teuflische Mächte betrachtet werden. Allein dass diese Elementargeister, die *κοσμοκράτορες, ἀρχαί, δυνάμεις, ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου*, trotzdem sie im Weltplan Gottes eine Rolle spielen, dennoch als antigöttliche Wesen erscheinen, führten wir schon oben S. 171 f. aus. Sie werden in dem dort besprochenen Pauluswort als *ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Sie sind es, die den Herrn der Herrlichkeit

---

οἱ γίγαντες, οἱ γεννηθέντες ἀπὸ πνευμάτων καὶ σαρκός, πνεύματα πονηρὰ ἔσονται, τὰ πνεύματα ἐξεληλυθότα ἀπὸ τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς αὐτῶν, διότι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐγένοντο καὶ ἐκ τῶν ἐγρηγόρων ἡ ἀρχὴ τῆς κρίσεως αὐτῶν, καὶ ἡ ἀρχὴ θεμελίου· πνεύματα πονηρὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἔσονται‘. — Zosimus Panopolites, ib. 185: ‚*ἔστι τι δαιμόνων γένος, ὃ χρῆται γυναιξί*‘.

gekreuzigt haben I. Kor. 2_8. Sie treten Eph. 6_{10} f. einfach als Gefolge und Mitkämpfer des Satan auf. Sie werden in der zitierten Stelle des Testam. Sal. geradezu mit den *δαίμονες* vertauscht. Sie sind auch sonst als Dämonen thätig, sogut wie der Satan im Epheserbrief zugleich *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* ist, sogut wie er, der Oberste der Dämonen, als *ϑεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* zu den einzelnen *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* doch eine gewisse Herrscherstellung einnehmen muss, und so gut wie die *σοφία τοῦ κόσμου τούτου*, die nach Paulus von den *ἄρχοντες* herkommt (Everling S. 11 ff.), gerade durch die Dämonen oder deren Väter bei dem Fall der *ἐγρήγορες* mitgeteilt sein soll. — Die *στοιχεῖα*, *ἐξουσίαι* u. s. w. sind *πνεύματα* oder *δαίμονες* (*δαιμόνια*); ein wesentlicher Unterschied liegt in diesen Worten nicht, nur dass das erstere (ebenso wie *ἄγγελος*) freilich auch für den heiligen Geist und die Lichtgeister gebraucht wird, für welche sich die Verwendung des Wortes *δαιμόνιον* allerdings nicht findet.

Durch diese nahe Vereinigung mit dem grossen Geisterheer, das in gottfeindlicher Stellung von allen irdischen Wesen und Dingen besitz genommen hat, hat nun die Welt mit ihren Bewohnern noch eine Reihe von Prädikaten bekommen, die den bezeichneten Dämonen eigentümlich sind, und die in ähnlicher Weise, wie *ἁμαρτία* und *ϑάνατος* vom Satan, von ihnen in ihre Besitzungen übergehen. Zuerst ist das, negativ ausgedrückt, der Mangel der *δόξα*. Dass ihnen diese nicht eignet, ist aus den Worten I. Kor. 2_{6-8} ersichtlich. Wennn dort die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* die Weisheit nicht erkannt haben sollen, die den Christen nun *δόξα* bringen soll (*εἰς δόξαν ἡμῶν*), so ist klar, dass ihnen damit auch die *δόξα* abgeht, die an dem Besitz der *σοφία* haftet. Die gläubig gewordenen besitzen bereits einen grösseren Anteil von diesem Gegenstand, als die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου*, die weltbeherrschenden Geister. Was dabei eigentlich die *δόξα* bedeutet, kann erst im folgenden Kapitel eingehend zur Sprache kommen. Es wird dort gezeigt werden, dass Christus im eminenten Sinne als *κύριος* der als Lichtglanz erscheinenden *δόξα* anzusehen ist. Und die *ἄρχοντες* können sich dann dieser *δόξα* nicht rühmen. Denn sie stehen als *κύριοι* (8_5) dem *εἷς κύριος*, den sie bekämpfen, gegenüber. Sie sind die *κύριοι* der kosmischen Elemente, der Luft, des Wassers, der Kälte u. s. w., er ist der *κύριος* der *δόξα*. Heisst es trotz-

dem, dass auch die — doch von ihnen beherrschten — irdischen Leiber ihre δόξα haben 15 40, so kann nicht zweifelhaft sein, worin diese δόξα besteht. ‚Sie besteht darin, dass sie ihnen fehlt‘. Genau wie der Satan ein πνεῦμα ist, und von einem πνεῦμα τοῦ κόσμου τούτου gesprochen werden kann, obwohl es das gerade Gegenteil ausmacht von alle den Dingen, die als Merkmale des πνεῦμα nach paulinischer Auffassung gelten können. Die grosse Spaltung der beiden Welten schafft eine bis in alle Einzelheiten entsprechende Gegenwelt des Bösen zu der geglaubten des Guten; wie die Prädikate der letzteren durch Umkehrung der sinnenfälligen Eigenschaften der ersteren entstanden sind. Wie der Gott jener Welt Heiligkeit und Leben ist, so der Gott dieser Welt Sünde und Tod; das Bestehen des Fleisches heisst Sterben, wie das des Geistes Leben; wie ein κύριος dort ist, so κύριοι hier; ἄγγελοι dort und ἄγγελοι hier; so auch eine δόξα dort und eine δόξα hier. Aber während die dortige eine solche ist, die wirklicher Herrlichkeit gleichkommt, ist die hiesige ihr Gegenteil. Die Herrlichkeit, die den Elementargewalten und der von ihnen ergriffenen Welt eignet, ist Finsternis, der ganze αἰὼν οὗτος darum eine einzige Nacht. ‚ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν‘ heisst es Rom. 13 12. Das ist dort freilich durch den Zusammenhang veranlasst, da er gerade die Leser ermahnte, aufzuwachen vom Schlaf; und so kann in diesem Falle die Bezeichnung des gegenwärtigen Äon als Nacht gegenüber dem Tag des kommenden eine bildliche sein. Nicht möglich ist das in dem Epheserbrief, den ich freilich nicht für paulinisch halte. Doch ist Eph. 5 8 für die Worte ‚ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δέ ἐστε φῶς ἐν κυρίῳ‘ die Wahl des Ausdrucks nicht durch irgendwie naheliegende Bemerkungen veranlasst, die darauf hingeführt hätten. Sondern die einfache Aufforderung, an der Sünde der Welt sich nicht mehr zu beteiligen, wird dadurch begründet, dass die Leser früher zwar Finsternis gewesen seien, jetzt aber Licht wären. Zu solchem Ausdruck kann auch ein bildlich denkendes Ausgehen von den Werken solcher Art, wie man sie sonst nur im Dunkeln verübt, nicht gelangen. Das hätte nur zu der Sentenz ‚ihr waret in Finsternis und seid jetzt im Licht, am Tage‘ führen können, nicht aber zu der Bemerkung: ‚ihr selbst waret Finsternis und seid nun Licht‘. Dies legt vielmehr die Vorstellung nahe, als sei die bisherige Daseinsform der Leser als Tote im Fleisch mit seinen sündengewirkten Begierden (2 1—3) die Finsternis, ihre

jetzige Existenz, die sie als mitauferweckte durch ihre Einheit mit dem Herrn (*ἐν κυρίῳ* 5_8) sogar mit in den Himmel gerückt hat (2_6), das Licht. Und so sind auch die *ἔργα τοῦ σκότους* und die F r u c h t des Lichtes $5_{9.11}$ Ausdrücke, welche das Licht und die Finsternis selbst als sittlich oder unsittlich handelnde Grössen auftreten lassen. Endlich sind ganz unvermittelt und unzweideutig der Satan und die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* als Beherrscher und Mächte der Finsternis bezeichnet 6_{11} f.: ‚*πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῶν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου*‘. Und ebenso ist das der Fall Kol. 1_{13}: ‚*ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*‘. (Everling S. 87.) Fasst man hier *ἐξουσία* in der gerade in diesem Brief besonders häufigen Bedeutung als Dämon (vgl. auch Eph. 2_2 ‚*τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*), so ist die *ἐξουσία τοῦ σκότους*, von der hinweg die Gläubigen gerettet sind, gleichbedeutend dem Fürsten dieser Welt. Sonst aber ist die Gesamtheit der Mächte, unter denen dieselbe bisher gestanden, der *κόσμος* mitsamt seinen Beherrschern, als die Finsternis bezeichnet, aus deren Gewalt man nun errettet sei. Diesen Brief halte ich für paulinisch und kann auch den kritischen Ausführungen von von Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1885 S. 320—368 u. 497—542) nur in wenigen Punkten zustimmen. Doch wenn man sich auch ablehnend gegen dies Schreiben verhalten wollte, so würde doch der Gegensatz zu den gemein paulinischen Anschauungen über die Beschaffenheit der jenseitigen Welt, wie sie unten sich zeigen werden, die Finsternis als substanzielles Merkmal des Wesens der Mächte der diesseitigen Welt erfordern.

(4. Die σοφία des κόσμος.) Noch bleibt übrig ein kurzes Wort über die intellektuelle Seite, die diesen Geistwesen und darum auch den von ihnen beherrschten Geschöpfen anhaftet. Wie aus dem physischen und dem moralischen, so sind auch aus diesem Gebiet den Dämonen Prädikate nach Analogie der menschlichen Eigenschaften beigelegt. S. die Ausführungen Everlings S. 11 ff. über die *σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου*. Nicht das ist jedoch für unseren Zweck das wichtige, sondern dass auf diesem Wege auch die Verstandesleistungen dieser Welt als dämonische Ausflüsse sich darstellen oder wenig-

stens von dem Pneumatiker als solche gekennzeichnet werden können, wenn sie mit seiner pneumatischen Weisheit sich nicht zu vertragen scheinen. Welcher Art dieselben sein müssen, um so beurteilt zu werden, geht aus dem Wesen ihrer Urheber hervor. Als *σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* muss sie sich auf die Gegenstände dieses Äon beziehen, vor allen Dingen die den Elementargeistern wohl am innigsten verwandte Naturwissenschaft, allgemeiner dasjenige umfassen, was sich unter dem Namen der Weltweisheit zusammenfasst. Es bestätigt sich das, wenn man aus der zeitgenössischen Literatur sich orientiert über die Weisheit, die diesen Elementargeistern zugeschrieben wird, und in deren Besitz die Menschen durch ihre Vermittlung gelangt sein sollen. Die ersten Kenntnisse solcher Dinge sollen durch die gefallenen Engel vor der Sündflut herniedergebracht sein. So in den griechischen Fragmenten des Henoch (Fabricius S. 184 f.): ‚*ὁ δέκατος τῶν ἀρχόντων ἐδίδαξεν ποιεῖν μαχαίρας καὶ θώρακας κτλ. ὁ δὲ ἑνδέκατος Φαρμαρὸς ἐδίδαξεν φαρμακείας, ἐπαοιδίας, σοφίας καὶ ἐπαοιδῶν λυτήρια. ὁ ἔνατος ἐδίδαξεν ἀστροσκοπίαν. ὁ δὲ τέταρτος ἐδίδαξεν ἀστρολογίαν. ὁ δὲ ὄγδοος ἐδίδαξεν ἀεροσκοπίαν. ὁ δὲ τρίτος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς γῆς. ὁ δὲ ἕβδομος ἐδίδαξεν τὰ σημεῖα τοῦ ἡλίου. ὁ δὲ εἰκοστὸς ἐδίδαξεν τὰ σημεῖα τῆς σελήνης*‘. Diese Lehrer der Weltweisheit sind nun zwar nach dieser Überlieferung in den Abgrund gestürzt und werden in Fesseln gehalten bis zum Tage des Gerichts. Allein ihre Bezeichnung als *ἐγρήγορες* und *ἄρχοντες* giebt kund, dass sie einmal eine ähnliche Stellung bekleidet haben, wie die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* gegenwärtig; und so wird die jetzige Weisheit der letzteren dieselbe sein, wie die damalige der ersteren war. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, dass sie nach anderer Überlieferung nicht jenes grause Geschick erduldet haben, sondern etwa den gegenwärtigen Weltbeherrschern gleichkommen, und dass auch Paulus die letzteren, die wir bereits als antigöttliche Wesen bei ihm kennen lernten, mit jenen identifiziert. Verschiedene der Engel nämlich, welche bei Henoch zu den gestürzten gezählt werden, kommen in der späteren Überlieferung noch als *κύριοι* oder *ἄρχοντες* über gewisse Gruppen von Dingen vor; so Ramiel, Samiel, Sariel (Sarniel); vgl. Apoc. Bar. 55 3; Eisenmenger a. a. O. II. 379 f. Vor allen Dingen aber ist in die spätere Tradition, die natürlich die Geschichte von den בְּנֵי אֱלֹהִים kennt und reichlich verwerthet hat, die Meldung von

der allgemeinen Vernichtung derselben garnicht eingedrungen, sondern durchweg nur von Fesselung und Gefängnis des Asa und Asael die Rede (der auch bei Henoch der Anführer im Bösen ist a. a. O. S. 183. 188 und, obgleich S. 180. 194 Semiazas als Oberster der Egregores genannt wird, doch S. 191 als erster und ärgster gestraft, S. 193 als einziger Lehrer des Bösen genannt wird; sodass auch hier eine andere Überlieferung zwischenzuklingen scheint). Vgl. Eisenmenger II 430. I 358—362. 861. Über den Verbleib der übrigen dagegen hat man gleichfalls eine Überlieferung weitergegeben. Rabbi Menachem von Rekana erwähnt sie (Eisenm. II 431): ‚Nachdem sie der heilige gebenedeite Gott gestürzt hatte, nahmen sie von allen denjenigen Elementen einen Leib an, mit welchen die Menschenkinder bekleidet werden. Die übrigen Engel aber, wenn sie herabfahren, sind sie bereit, wieder an ihren Ort zurückzukehren. Sie nehmen einen Leib von der Luft an und legen ihn wieder ab und begeben sich wieder an ihren Ort‘. Darnach ist also im Himmel zwar kein Bleiben mehr für jene gefallenen Engel gewesen, sondern sie sind in die Erdenwelt verbannt worden, haben aber die Elemente als Leib bekommen und müssen nun ausserhalb des Himmels in der Welt bleiben und wirken, ganz wie es für die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, die nach dem Test. Sal. unsittliche Geister sind, sich schicken würde. Und ganz unabhängig von diesem Rabbi findet sich diese Form der Überlieferung bereits äusserst früh, indem Syncellus den Zosimus Panopolites zitiert (Fabricius S. 184): ‚*τοῦτο οὖν ἔφασαν αἱ ἀρχαῖαι καὶ αἱ θεῖαι γραφαί, ὅτι οἱ ἄγγελοι ἐπεθύμησαν τῶν γυναικῶν, καὶ κατελθόντες ἐδίδαξαν αὐτοὺς πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα· ὧν χάριν προσκρούσαντες ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἔμειναν*‘. Auch hier ihr Geschick nur dies, dass sie ausserhalb des Himmels bleiben müssen. Und sie sind dort frei und wirksam; denn Zosimus nimmt das als Beweis für die Thatsache, ‚*ὅτι ἔστι δαιμόνων γένος, ὃ χρῆται γυναιξίν*‘. Nimmt man hierzu, dass auch Paulus dieses *δαιμόνων* (*ἀγγέλων*) *γένος* kennt, dass das bei Zosimus ausdrücklich die *ἐγρήγορες* sind, dass diese eben als *ἄρχοντες* und als Lehrer der Geheimnisse, der Weltweisheit und der Sünden gelten und dass die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* auch bei Paulus als die Inhaber der *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* einerseits und als *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (vgl. *πνεύματα πονηρά* bei Henoch), als Kämpfer gegen Gott, Christus und sein Reich auftreten, so ist die Wahr-

scheinlichkeit wohl sehr gross, dass Paulus nicht jener Henochtradition, sondern dieser anderen Überlieferungsform hier folgt und in den *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* noch jene alten *ἄρχοντες* sieht, die aus dem Himmel in diesen *κόσμος* sich hineinbegeben haben, für immer in ihn hinein verbannt sind, in ihm weilen, wirken nnd noch jetzt, wie einst, die Weiber verführen, die Menschen zu Sünden verleiten, die geheime Weisheit aller kosmischen Dinge sie lehren und so in diesem ihrem Reich unter ihrem Obersten, dem Gott dieser Welt, dieses ihr widergöttliches Treiben fortsetzen, bis nach Gottes Ratschluss sie überwunden und vernichtet sein werden.

Dementsprechend ist denn die *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* ein völlig wertloses, ja ein überaus zweideutiges Gut, das der fliehen muss, der auch in intellektueller Hinsicht mit der himmlischen Welt übereinstimmen will. Sie ist eine Mitteilung der *πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα*, die keine *δόξα* haben, die von der Welt des wahren Seins ausgeschlossen sind und ebensosehr die Finsternis zu ihren wesentlichen Merkmalen zählen, wie die *ἄγγελοι τοῦ φωτός* das Licht. Sie kann darum schlechterdings nicht als eine ‚vollkommene Weisheit', eine *σοφία ἐν τοῖς τελείοις* gelten oder gar als eine Weisheit Gottes (I. Kor. 2_6 f.). In den Kenntnissen über diese verlorene, vergängliche, lichtlose Erdenwelt bleibt sie stecken, belebt die Seele auch im Denken an dies Reich des Todes und ist darum nur wieder ein Mittel mehr in der Hand des Gottes und all der Fürsten dieser Welt, die Menschen in ihre ewige Finsternis, ihren ewigen Tod zu verstricken. So ist sie nicht nur ein Gut, sondern geradezu ein Übel, weil sie ein *σοφία κατὰ σάρκα* ist (1_{26}), eine Verknüpfung der Seele mit der kosmischen Existenz auch im intellektuellen Gebiet. Darum bildet sie nur eine Scheidewand mehr zwischen Gott und den Geschöpfen, die in dieser Welt weilen, darum kann der, der von ihr eingenommen ist, die wirkliche himmlische Weisheit nicht fassen, sondern muss sie für Thorheit halten; darum muss, wer diese begehrt, von jener ersteren sich völlig frei machen und ein Narr werden. I. Kor. $1_{25.27}$. 2_1 f. 3_{18}. Kol. 2_8. Auch auf diesem Gebiet muss also die Eschatologie einen völligen Umschwung der Dinge bringen. — Es ist das die Vollendung des paulinischen Weltverzichts und gleichfalls eine Anschauung, die sich zwar auch in gewissen zeitgenössischen Strömungen findet, der aber andere Meinungen entschieden ent-

gegenstanden, und die Paulus daher nur in der Durchführung seiner überaus einheitlichen Weltanschauung mit dieser Entschiedenheit erwählt hat. Noch im Henochbuch ist z. B. die ganze astronomische Weisheit durch Uriel, den Engel des Lichts überliefert worden. Noch in der Wolkenvision der Apok. Bar. hat Moses zwar grösstenteils himmlische Geheimnisse, aber doch auch allerlei Dinge, die über die Beschaffenheit dieser Welt sich drehen, von Gott auf dem Sinai erfahren; was eine Hochschätzung dieser Weisheit ohne Frage in sich schliesst. Und der pharisäische Geschichtsschreiber Josephus, der doch seine heiligen Schriften der griechischen Weltweisheit weit überordnet, verrät seinen geheimen Respekt vor der Philosophie und Naturwissenschaft an allen Ecken und Enden; so z. B. wenn er die Weisheit des Königs Salomo also schildert (VIII 2 5): ‚καθ' ἕκαστον γὰρ εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ κτηνῶν καὶ τῶν τ' ἐπιγείων ἁπάντων ζώων, καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων. οὐδεμίαν γὰρ τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο'. Aber das eben ist das Karakteristische an der Weltauffassung des Paulus, wie sie nach dieser Untersuchung sich darstellt, dass er in der Glut seines heissen Lebenstriebes diese ganze Welt, die er unter die *δουλία τῆς φθορᾶς* gebannt sieht, nicht halb und schwankend, sondern ganz und schroff verwirft, dass sie ihm ohne irgend eine Ausnahme, in physischer, moralischer und intellektueller Beziehung, nicht wert ist, dass man einen Finger nach ihr ausstrecke, ein Reich des Satans und dämonischer Macht, das von dieser Knechtschaft befreit und in den Tiefen seiner Natur umgewälzt werden muss, soll das Heer seiner Geschöpfe jemals Glück und Leben erlangen.

Nur ein kurzer Blick sei noch gestattet auf die Zeitgenossen, in deren Mitte Paulus eine solche Weltanschauung bildete. Den Hass gegen den Tod, der sich nicht denken konnte, dass er von Gott, dem Vater der Güte, geschaffen, fanden wir schon in der salomonischen Weisheit. Auf die materielle Welt, die der Träger dieses Vergehens ist, überträgt das, mit griechischen Gedanken genährt, Philo, der jüdische Philosoph. Geben von den Essenern Philo und Josephus ein richtiges Bild, so ist bei ihnen diese Weltanschauung praktisch geworden. Ihr ganzes Leben mit all

seinen Gebräuchen beruht auf einer tief wurzelnden Verachtung des Materiellen und aller Lebensfunktionen, die den stofflichen Teil des Menschen in den Vordergrund treten lassen, auf der Voraussetzung einer heiligen Lichtkörperlichkeit, die dieser finsteren Welt fehlt. (Vgl. Schürer a. a. O. II 475 ff.). Und in überaus schroffer Form ist diese Verwerfung des *αἰών οὗτος* ausgesprochen in den beiden Hauptquellenschriften des IV. Esra und der Apoc. Bar. In jener Salathielschrift des ersteren Buches ist genau wie bei Paulus die Verseuchung mit Sünde und Tod so durch die ganze stoffliche Welt hindurchgedrungen, dass sie als ein für Glück und Tugend völlig verlorenes Reich des Bösen sich darstellt[1]). ‚Seminatum est enim malum, et necdum venit

---

[1]) Dies, und nicht wie Baldensperger meint (Selbstbewusstsein Jesu [2] S. 97), die Übereinstimmung einzelner Quellenschriften mit der jüdischen Tradition, scheint mir die höchste Nötigung zu enthalten, die Aussonderung dieser Quelle aus dem übrigen Buch vorzunehmen. Übrigens ist von den Gegnern meiner Hypothese durch diesen Forscher weitaus das sachgemässeste und gewichtigste vorgebracht worden. Er erkennt den Synkretismus, dessen der jüdische Kopf im allgemeinen fähig ist, und will in der Weltflucht zwar die eigentliche Grundanschauung des Buches Esra finden, in den Schilderungen irdisch-messianischer Herrlichkeit aber, die es enthält, doch nur ‚schulmässig überliefertes und nachgeschlepptes Material‘ erkennen (S. 96). So sehr ich die Möglichkeit solcher naiven Verworrenheit in einem jüdischen Theologen anerkenne, so muss ich doch die Möglichkeit desselben bestreiten bei einem Buch, dass ausgesprochenermassen den Zweck an der Stirn trägt, der ersteren Weltanschauung zum Siege zu verhelfen und die schulmässige Überlieferung zu bekämpfen. Wenn das grausige Geschick Israels erwogen und die Frage gestellt wird, welche Zukunft seiner denn noch warte, und darauf die bestimmte Antwort erteilt wird, auf dieser Welt könne sein Glück nicht wiederhergestellt werden, denn sie sei vom Übel durchseucht, so ist doch der ausgesprochene Zweck dieser Erörterung der, dass der Verfasser die Zukunftsfrage anders beantwortet wissen will, als sie bisher beantwortet wurde, dass er sich mit der ‚schulmässigen Überlieferung‘ innerlich auseinander gesetzt und dieselbe als Irrtum oder Missverständnis befunden, und dass er dieselbe nun bewusst bekämpfen und eine andere Anschauung zur Geltung bringen will. Er sagt nicht nur, die Verheissungen Israels würden sich im Jenseits erfüllen, — dazu liesse sich allenfalls das ‚schulmässig nachgeschleppte Material‘ hinzufügen —, sondern er sagt, es sei falsch, sie noch vom Diesseits zu erhoffen. Durch diese direkte Leugnung der bisherigen Hoffnung zeigt er, dass er eben nicht das schulmässige Material unerwogen lässt und darum

destructio ipsius. Si ergo non evulsum fuerit quod seminatum

---

nachschleppt, sondern dass er sich von ihm frei gemacht hat und es bekämpft. Und ebenso, wenn er die Frage nach dem Messias, seiner Richterthätigkeit und seinem Reich stellt (IV. Esr. 6 1—6. 6 7 f. Mein zit. B., S. 48—51) und diese abweist, so war er auf diese Fragen ja nur durch die zeitgenössische Tradition gekommen; Anschauungen, die er bei seinen Zeitgenossen vorfand, nötigten ihn, sie zu stellen. Thut er das dann und weist sie nachdrücklich und feierlich zurück, so zeigt er wiederum, dass er dem schulmässig überlieferten Material nicht passiv gegenübersteht, sondern aktiv dagegen polemisiert. Von einem solchen Mann kann man unmöglich behaupten, er schleppe dies Material nach. Sondern wenn sich in einem Buch dann weiterhin Stellen finden, die, in Übereinstimmung mit dem überlieferten Material (— übrigens ist diese Übereinstimmung nirgends so vollständig, dass sie nicht die selbstständige Auffassung der betr. Quellenschrift rechtfertigte, vgl. in E die 400 Jahre u. s. f. —), seinen soeben gethanen Äusserungen, die nur den Zweck der Polemik hatten, gerade ins Gesicht schlagen, so können ihm die nur von anderer Hand nachträglich hineingeschoben sein. Die Frage, ‚warum nur die letzten Redaktoren allenthalben so blöde gewesen, alles, auch Widersprechendes zusammenzulesen‘ (Baldensp. S. 97), ist schon a. a. O. S. 173 f. von mir erwogen und erklärt worden. Ein anderes ist es, ob jemand zur Bekämpfung vorhandener Anschauungen eine eigene, selbstständige Schrift verfasst, oder ob ein anderer ein ihm vorliegendes Buch, das ihn in vielen Teilen erhebt, aber seinen Bedürfnissen nicht nach jeder Seite hin Rechnung trägt, durch andere Schriften ergänzt und so durch Kompilationsarbeit ein Buch herstellt, dass sein Weltbild ganz enthält. Hier tritt die israelitische Befähigung zu philosophischem Synkretismus ein, dass er über einzelne Widersprüche hinwegsieht, wenn nur die positiven Dinge, auf die es ihm ankommt, durch Zusammenschweissung seiner Quellenschriften alle beieinander sind. Denn was dem schöpferischen Geist fremd ist, der neues anstelle des alten setzen will, das kann dem nachschöpferischen, der vorhandene Denkmäler durcheinander ergänzen will, nahe liegen. ‚Blödigkeit‘ ist das nicht, sondern nur jene israelitische Naivetät der Fähigkeit, vorgefundene Anschauungen, die sich widersprechen, friedlich bei einander zu hegen, die Baldensperger so trefflich dargestellt hat. Bei einem Mann aber, der gegen das überlieferte Material polemisiert, ist dieselbe ebenso wenig möglich, wie etwa für Paulus, der den Antinomismus durchgedacht und zum Prinzip gemacht hat, die Forderung an seine Gemeinden möglich wäre, sich beschneiden zu lassen oder bei ihm, der der Menschen Blicke aus dieser Welt in jene Welt hinüberlenken will, in seiner Eschatologie die Weissagung Aufnahme finden könnte, dass im tausendjährigen Reich die Erde Riesentrauben tragen, und die Leute vom Leviathan speisen würden. — Die Ausflucht Gunkel's, nur bei der Reflexion über

est, et discesserit locus ubi seminatum est malum, non veniat ubi seminatum est bonum‘ 4_{28} f. ‚sic est et Israel pars: propter eos enim feci saeculum, et quando transgressus est Adam constitutiones meos, et facti sunt introitus huius saeculi angusti et dolentes et laboriosi, pauci autem et mali et periculorum pleni et labore magno opere fulti; nam maioris saeculi introitus spatiosi et securi et facientes immortalitatis fructum‘ 7_{10-13}, ‚dies enim iudicii erit finis temporis huius et initium futuri immortalitatis temporis, in quo pertransivit corruptela (die φϑορό des Paulus)‘ 7_{43}. Und ebenso in der Grundschrift der Apoc. Baruch. ‚mundus iste enim est eis agon et molestia in labore multo; et ille ergo qui futurus est, corona in gloria magna‘ 15_8. ‚ecce anni huius temporis parvi et mali‘ 16. So gänzlich verloren ist diese Welt, dass die beste Seite an allen Dingen die ist, dass sie zugrunde gehen. ‚Si enim paratum non fuisset, ut esset omnibus finis, in vanum esset eorum initium‘ 21_{17}. ‚quia quod est nunc, nihil est, quod autem futurum est, ipsum est magnum valde . . . et oblivioni tradetur tempus praesens, neque memoria erit tempori praesenti, quod coinquinatum est malis. qui enim currit nunc, ad vanitatem currit, et qui prosperatur, cito decidet et humiliabitur. quod enim futurum est, illud desideratur‘. — Und was ist der Grund, weshalb diese Welt so gänzlich verworfen wird, weshalb sie für unfähig erklärt wird, Glück und Tugend zu tragen? Ganz wie bei Paulus: weil der Tod in ihr haust, weil das Karakteristikum aller Wesen in ihr Vergänglichkeit heisst, und weil das Leben der Güter höchstes ist. Anklingend an das paulinische ‚εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον‘ (obgleich dort noch die Aufgabe der Lebensgüter um dieser Hoffnung willen mitspricht) heisst es Ap. Bar. 21_{13} ff.: ‚si enim haec tantum vita esset, quae hic est omni homini, nihil esset amarius hoc. quid enim prodest virtus, quae in infirmitatem convertitur, aut alimentum

---

das Geschick des Individuums fliehe der Apokalyptiker ins Jenseits, die Nationalhoffnungen dagegen lasse er schon im Diesseits sich erfüllen, ist bereits an anderm Ort (Jahrbb. f. prot. Theol., 1892. S. 86 Anm.) von mir widerlegt worden durch den Hinweis darauf, dass gerade die Frage nach der Erfüllung der Volkshoffnungen im IV. Esra mit dem Verzicht auf das Diesseits und Hinweis auf das Jenseits beantwortet wird, IV. Esr. 4_{23-29}. 6_{55-59}. 7_{11} ff. — Das gesagte gilt mutatis mutandis auch für die Apoc. Baruch.

saturitatis, quae convertitur in famem, aut pulchritudo, quae deinde fit odibilis? semper enim natura hominum mutatur. aut nihil prout quod sumus erat enim ab initio, nunc non sumus, et prout quod sumus nunc postea non permanebimus . . . omnis ergo ex hoc nunc natura mortalis'. Das beständige Sterben, dieses unaufhörliche, keinen Augenblick stillstehende sich Zersetzen und Verfallen der irdischen Natur, das ist es, was dem Apokalyptiker wie dem Apostel als Fluch auf der Erdenkreatur zu lasten scheint, und weswegen ihm dieses Erdendasein eine Bitterkeit und eine Last dünkt. Weil das Leben das höchste Gut ist, der Tod das höchste Übel, darum wird das Reich des Todes mit dem Stempel der Nichtigkeit und der Verlorenheit bezeichnet und, wiederum wie bei Paulus, die Erlangung der Unsterblichkeit, des unvergänglichen Lebens als höchstes erstrebenswertes Ziel gefordert. So ist der Tag des Sterbens dem Menschen (wie II. Kor. 5) der ,dies, ut liberentur de vase isto corruptibili' IV. Esr. [6_{63}], und der Seher wird vor seiner Himmelfahrt aufgefordert: ,proice abs te pondera humana et exue te iam infirmam naturam' 14_{14}. Die Seligkeit der gestorbenen Erlösten aber ist, dass sie ,gaudent, quomodo effugerint nunc ab eo quod corrumpitur, et quomodo hereditabunt quod futurum est, et iterum vident tribulationem et multitudinem laboris, a quo liberatae fuerunt, et recreationes, quas futurum est ut accipiant, et oblectamenta quae recipient, et s u n t i m m o r t a l e s . . . . neque iterum corumpentur' [6_{69-71}]. Die grösste Strafe aber der Verdammten, ,quae maior est ceteris viis praedictis', ist die, dass sie ,tabescunt', ,consumuntur', ,marcescunt' [6_{62}], dass das Vergehen und Hinschwinden, was schon hier das furchtbarste war, bei ihnen nach dem Tode nur noch verstärkt sich fortsetzt. Der ganze Heilsplan ist darum in dieser Schrift eine Veranstaltung, den Seelen die pneumatische Lichtkörperlichkeit zu verleihen, die ihnen die Unzerstörbarkeit, das ewige Leben, die Unsterblichkeit zusichert. Vgl. m. z. B., S. 141 f. Und ganz ebenso ist in der (Grundschrift der) Apoc. Bar. dies erhoffte Ziel das, dass die ,Kreatur leben werde', und zwar durch den ,Geist', von dem es heisst: ,spiritus enim meus creator vitae est' (vgl. das paulinische *πνεῦμα ζωοποιοῦν*) 23_5 f. Auch hier heisst es von den Erlösten, dass sie ,vivent viventes' 49_2 und von den Verdammten, dass sie ,ad stuporem visionum et ad visum imaginum maxime tabescent'. — Man sieht, allein stand Paulus mit seinem Lebens-

drang, mit seinem Widerwillen gegen die Vergänglichkeit nicht; denn die Apoc. Bar. ist ja nicht lange nach seinem Tode entstanden (unmittelbar nach 70), und das Salathielbuch hat seine Anschauungsweise, die es zur herrschenden zu machen wünscht, auch nicht selbst erfunden, da es bereits mit einer fest fundierten und philosophisch abgerundeten, also in ihren Anfängen weit höher hinaufdatierenden Weltanschauung arbeitet. S. m. z. B. S. 135—143. Je lebendiger aber Todeshass und Lebensdrang auch aus dem eigenen Herzblut des Paulus hervorquoll, um so einseitiger und entschiedener musste er eine bereits um ihn lebende Weltbetrachtung erwählen, die diesem Gegensatz entsprach, und mit der Kraft eines selbstschaffenden Geistes nicht nur diese Welt des Todes, sondern auch jene Welt des Lebens umgrenzen und mit kräftigen, bestimmten Farben erfüllen.

3.

Die himmlische Welt.

1. Das πνεῦμα als Grundlage der physischen Unvergänglichkeit, der Heiligkeit, der absoluten Erkenntnis. — 2. Die räumliche Einteilung der himml. Welt und ihre Ausstattung.

(1. Das πνεῦμα.) Der Wunsch und die Philosophie, die religiöse Forderung und die hellenische Weisheit erzeugen als Gegenbild zu dem Reich des Todes und der Finsternis das Reich des Lebens und des Lichts. Und da sie räumlich vorhanden sein soll, und jene Denkformen ein vorhandenes Wesen ohne stoffliche Grundlage nicht kannte, muss sie ihren Stoff haben, sogut wie ihr Zerrbild, die Welt der Erde. Ja, da diese vielmehr die Welt des Nichtseins und des Scheins ist, jene aber die Welt der Wirklichkeit und des Lebens, so muss ihr Stoff unendlich viel mehr Realität haben, als der irdische Stoff, aus dem dieser Kosmos besteht. Ist die physische Grundlage des letzteren die χοή oder die ihr entnommene, mit ihr identische σάρξ, so die der himmlischen Welt das πνεῦμα; und war jenem die Finsternis und der Tod als innerstes Wesen zu eigen, so muss diesem das Licht und die Unvergänglichkeit als wesentliche Prädikate zukommen.

Über das πνεῦμα als lichtkörperliche unvergängliche Substanz ist schon von andern, namentlich von Pfleiderer und Holsten

trefflich und sachkundig gehandelt worden, sodass wir dies ganze Kapitel auf einen kürzeren Raum beschränken können. Es ist selbstverständlich, dass jeder Glaube, der eine im Raum existierende Welt als Aufenthaltsort Gottes, der Engel und der Seligen annimmt, irgend eine Substanz als derselben zugrunde liegend denken muss, wenn auch die Reflexion über sie noch vollständig fehlt. Dass ein bestimmter Unterschied zwischen ihr und der Erdensubstanz dabei gemacht, und so eine religiöse Metaphysik geschaffen werde, ist durchaus nicht nötig. Der Olymp der Griechen, der Zug der germanischen Völker nach Süden gen Walhall zeugen direkt dagegen. Nur dass diese Welt und alles was ihr angehörte, mit lichtester Klarheit ausgestattet wurde, ergab sich von selbst aus der engen Beziehung zum Himmel, die sie allemal einnimmt. Dem jüdischen Volk waren dafür bestimmtere Wege gewiesen, seit Daniel den Altbetagten gesehn hatte inmitten seiner Herrlichkeit. ‚Ich schauete, bis dass Stühle aufgesetzt wurden, und ein Betagter sich setzte, sein Gewand wie Schnee weiss, und seines Hauptes Haar wie reine Wolle, sein Stuhl Feuerflammen, und dessen Räder lodernd Feuer. Ein Feuerstrom floss und ging von ihm aus; tautendmal Tausende dienten ihm, und Myriaden mal Myriaden standen vor ihm; das Gericht setzte sich, und Bücher wurden geöffnet‘, Dan. 7_9 f. (de Wette's Übersetzung). Hier ist das Feuer eingeführt als das eigentlich dort waltende Element. Aus Feuer besteht Gottes Stuhl, aus Feuer die Räder seines Wagens, ein Feuerstrom fliesst von ihm aus. So ist die Substanz wenigstens dessen bezeichnet, was als nächste Umgebung den Herrn der Heerscharen selbst umgiebt. Es ist das Zeichen seiner unsterblich lebenden Schöpferkraft, dass gerade das Element, das die anderen Lebewesen sonst verzehrt, und in dem auch der Widersacher V. 11 seine Vernichtung findet, ihn in nächster Nähe umflutet, ihn umgiebt als das Gold seines Throns, als der Teppich seiner Füsse. Wer die Gewalt, die alles andere sonst mit rasender Kraft vertilgt, von sich ausgehn lässt, der ist selbst unvertilgbar. Aber weit ist noch der Weg von diesem Himmelsfeuer, das als Umgebung Gottes seiner lichten Kraft entspricht bis zu der pneumatischen Lichtsubstanz, die fein wie Äther alles zu durchdringen vermag, die an Klarheit, an Kraft, auch, wenn es sein soll, an vernichtender Wirkung dem Feuer entspricht, zugleich aber alle Eigenschaften besitzt, die mit dem Begriffe ‚Geist‘ sich verbinden.

Die Hypostasen Gottes haben dazu die Brücke gebildet. Die immer schroffer werdende Verjenseitigung und Entfernung Gottes (von der Baldensperger a. a. O. S. 47 ff. ein klares Bild gezeichnet) forderte für seinen Verkehr mit der niederen Welt mittlere Wesen. ‚Weil Gott als schlechthin überweltlich, als »schwerbeweglich« gedacht wird, darum bedarf es nun dieser Vermittlung‘. (Baldensperger l. c.) Gerade weil sie dem Verkehr mit der Welt des materiellen Daseins und ihren Geschöpfen dienen sollten, war eine substanzielle Seite für sie wünschenswert, um ihre unmittelbare Wirkung auf die stoffliche Welt und in derselben denkbar zu machen. Hierzu war an sich gewiss das Wort *πνεῦμα* das geeignete, das zur Bezeichnung des inneren Menschen neben der *ψυχή* bereits üblich war und somit die erforderliche geistige Seite besass, das aber seiner Etymologie und seinem Ursprung nach auch eine physische, substanzielle Grundlage nicht verleugnen konnte. Und dass diese noch immer in ihm haftend gedacht wurde, zeigen Stellen wie die Sap. Sal. 2_2 f.: ‚*καπνὸς ἡ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν καὶ ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν, οὗ σβεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα, καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ*‘ [1]). Da ist das *πνεῦμα* eine leichte, flüchtige Substanz, die gleich dem Zerfallen des Leibes, nur viel rascher und luftiger, auseinanderfliesst, wenn es vom Leibe sich trennt. So war das *πνεῦμα θεοῦ* als eine Hypostasierung mit einer der materiellen Welt zugänglichen Substanz gewiss das nächstliegende. Und so ist es, unterstützt hauptsächlich durch die רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם Gen. 1_2, früh dazu geworden. Bereits im Buch Judith heisst es im Gebet an Gott 16_{14}: ‚*ἀπέστειλας τὸ πνεῦμά σου, καὶ ᾠκοδόμησεν*‘. Schärfer kann der Geist als selbstständige Hypostase wohl von dem Subjekt nicht getrennt werden, von dem er ausgeht. Nicht Gott baut im Geist, durch den Geist, mit dem Geist, als mit demjenigen Teil von sich, der den Bau ausführt, jedenfalls räumlich und zeitlich aufs innigste verbunden; sondern er sendet den Geist, und dieser baut selbstständig. Es ist das bei dem Geist um so auffälliger, als dieser an sich garnicht eine Äusserung, eine sinnenfällige Kundgebung ist, von der eine Entsendung bei etwas über-

---

[1]) Dass der Verf. diese hier den Gottlosen in den Mund gelegte Anschauung für ihr Schicksal teilt, geht daraus hervor, dass thatsächlich die Unsterblichkeit nur von den Frommen durch Wirkung der *σοφία* erlangt wird 2_{24}. 3_4. 5_{15}. 6_{18} f. u. s. f.

triebener Betonung des Trennungsmoments wohl ausgesagt werden könnte. Bei dem ‚Wort‘ ist das etwas anderes. Dieses ist die äussere Darstellung, durch welche der innere Geist hervortritt und wahrnehmbar wird. Von ihm lässt sich daher sehr wohl sagen, dass es entsandt werde und nun etwas selbstständig ausrichte. Nicht so bei dem, was man vielmehr für den innersten Kern des Subjekts selbst ansehn sollte, der nicht entsandt werden, sondern selbst entsenden muss, um wirksam zu werden. Wird von ihm gesagt, dass es von dem Subjekt entsandt worden sei, so erhellt, dass das nicht, der ‚Entsendung‘ eines Worts gleich, ein dem Wesen der betreffenden Sache entnommener bildlicher Ausdruck ist, sondern dass der Geist Gottes bereits als eine selbstständige Hypostase gilt, die sich ebenso von ihm loslösen kann, wie ein Wort, ein Händewerk sich äusserlich von dem Menschen loslöst. Während aber das Wort, losgelöst, eine flüchtig vorübergehende Einzelerscheinung ist, die erst auf einem längeren Wege der Reflexion zu selbstständiger Substanziierung gelangen kann, muss dem Geist, wenn er einmal als trennbare und selbstständig wirkende Grösse angesehn wird, eben weil er keine momentane Einzelerscheinung, sondern ein selbstständiges Wesen ist, eigene Substanz zuerkannt werden. Und so ist der ‚Geist‘ als die eigentlich göttliche, mit allen Gottesprädikaten des Lebens, der Heiligkeit ausgerüstete Substanz im Gegensatz zur Erdensubstanz rasch ausgeprägt worden. In der Sap. Sal. tritt er als solche sehr bestimmt hervor. Wie das *πνεῦμα* der Menschen als eine physische Grösse anerkannt wird, die aber flüchtig und vergänglich ist und ohne eine andere, zusammenhaltende Kraft nach dem Tode in alle vier Winde sich zerstreut, so auch das *πνεῦμα* Gottes eine physisch vorhandene und physisch wirkende Grösse, der aber vor allem das entgegengesetzte Prädikat der Unvergänglichkeit, des Lebens zukommt. Die ganze Welt ist vor Gott ‚wie ein Stäubchen in der Wage und wie ein Tropfen Morgentau, der auf die Erde herabfällt.‘ Sie hat schlechterdings nicht in sich selbst die Kraft, zu bestehen: ‚*πῶς δὲ ἔμεινεν ἄν τι εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας; ἢ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη*‘; 11$_{26}$. Und wodurch besteht es dennoch, dies ganze kraftlose Weltall? ‚*τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν*‘. Weil der unvergängliche Geist Gottes, dem das All gehört (*ὅτι σά ἐστι, δέσποτα φιλόψυχε* 11$_{27}$), in ihm weilt, darum hat es seinen Bestand und fällt nicht in sich zusammen. Man sehe, wie das *πνεῦμα*

es ist, dem die Eigenschaft der ἀφθαρσία zukommt, eine physische Qualität, die durch Eingehn in physische Dinge auch in diesen wirksam wird, und wie andererseits das πνεῦμα als die der Welt einwohnende und sie erhaltende Gotteshypostase auftritt, während Gott selbst sonst durchaus von der Welt getrennt, im Himmel weilend und nur durch diese Mittelwesen von dort aus wirkend festgehalten wird (vgl. 1_7. 9_1 f. $_4$. 18_{15} f. u. s. f.). Dieselben sind schon zum mindesten auf eine Dreizahl angewachsen. Denn über die Hypostasierung der σοφία kann kein Zweifel obwalten. ‚Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers'. ‚Die Weisheit, die zugegen war, als du die Welt schufst, die weiss, was wohlgefällig in deinen Augen, und was richtig nach deinen Geboten'. ‚Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen'. Aber auch das Wort ist eine, wenn auch nicht so hoch geschätzte und so oft genannte, doch nicht minder selbstständig auftretende Persönlichkeit geworden. ‚Denn als tiefes Schweigen Alles umgab . . ., da fuhr (ἥλατο, ‚sprang') dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, vom königlichen Throne, ein heftiger Streiter in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes, als scharfes Schwert d e i n e r n s t e s G e b o t t r a g e n d, und trat hin und erfüllte alles mit Tod; e s b e r ü h r t e d e n H i m m e l u n d s c h r i t t a u f d e r E r d e' 18_{15}f. Und während die σοφία bei der Erschaffung des Menschen thätig war (9_2) und auch nach dem Sündenfall seine helfende Begleiterin blieb (10_1 f.), war der λόγος bei der Erschaffung des Weltalls das Mittelglied (9_1). — Aber doch liegt auch der σοφία eine bestimmte Substanz zugrunde, die als das Wesen, als die lebende Grundlage gelten kann, die es ermöglicht, dass sie selbstständig, losgelöst von Gott, neben ihm und ausserhalb seiner bestehen und wirken kann. Und das ist das πνεῦμα. Wie dieses aus Gott ausströmen und die dem Himmelsherrn ferne Welt erfüllen kann, so lebt es auch in der σοφία als deren physische Substanz, ja sie ist eben ein πνεῦμα aus Gott, ist als eine pneumatische Emanation aus Gott zu betrachten, die gerade darum an allen seinen Eigenschaften teilnimmt, weil sie aus der Substanz Gottes besteht und ebensowohl als ein selbstständiger Geist wie als Gottes Geist bezeichnet werden kann. Diese Bezeichnung der σοφία als eines ‚Geistes' verhilft ihr dann auch zu Prädikaten, die an und für sich mit

Weisheit garnichts zu thun haben, die aber dem πνεῦμα, dessen himmlisch-physische Wesenheit wir schon hervorhoben, eigentümlich sind und darum wie von allen pneumatischen Wesen, so auch von der Weisheit gelten. ‚Denn‘, heisst es 7_{22}ff., ‚in ihr ist ein verständiger, heiliger, einfacher, vielgeteilter (und darum vielteilbarer), feiner, leichtbeweglicher, lichter, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, sorgenfreier, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen, zarten Geister durchdringender Geist‘. Die physischen Eigenschaften, die dabei ausgesagt werden, springen von selbst in die Augen; und es ist von Bedeutung, dass sie gerade mitten zwischen den sittlichen Prädikaten fungieren. Denn das ist eben das eigentümliche des πνεῦμα, dass es als Gottes Substanz physische und als Gottes Substanz ethische Qualitäten besitzt und den pneumatischen Wesen zueignet. Dass sie ein πνεῦμα ist, sagt noch einmal 7_{7}: ‚ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας‘; und dass sie Gottes πνεῦμα ist, zeigt 9_{17}: ‚βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων‘. Die rein physischen Eigenschaften aber, die sie dadurch erhält, kehren ungemein häufig wieder; sie sind gerade im Urtext so frappierend, dass eine Übersetzung nichts wesentliches fördern kann. ‚λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία‘ 6_{13} ‚πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν ἐμπίπτει. ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου‘ 7_{24-26}. ‚διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως‘ 8_{1}. ‚τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν‘, wo sie als ein Himmelsgeist auftritt 9_{4}. Man sieht, dass es drei physische Beschaffenheiten sind, die beständig wiederkehren: die Unvergänglichkeit, das Licht und die Fähigkeit, wie feiner, leichter Äther alle Wesen und Dinge zu durchdringen. Wie sie ein Ausfluss ist der δόξα Gottes, ein Abglanz des unsichtbaren Lichtes, licht, unbefleckt, hell, so dringt sie dem πνεῦμα gleich, das in dem Weltall Wohnung nehmen kann, überall hin, ist leicht, fein, beweglicher, als alles, was sonst auf Beweglichkeit anspruch erheben kann, und so vielteilig, dass sie in alle Wesen und Dinge eingehn und dennoch eine Einheit bleiben kann, — wie der Text sagt: ‚μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα

ἐν αὑτῇ τὰ πάντα καινίζει'. Das sind die Eigenschaften der Geistsubstanz des πνεῦμα. Es ist licht, unvergänglich und fähig, in alle Dinge einzudringen und ihre Vergänglichkeit und Schwäche zur Unvergänglichkeit und Kraft umzuwandeln. Gerade dies physische Prädikat der Unvergänglichkeit wird natürlich bei denjenigen besonders in den Vordergrund gerückt, die, wie auch die Sap. Sal., den Tod mit besonderer Schmach umkleidet und zum Teufelserzeugnis gemacht haben. Alle der pneumatischen Welt angehörenden Wesen werden da in diese Gruppe der Lebenskräfte eingereiht, die dem Tod gegenüberstehen. Und wie das πνεῦμα ἄφθαρτον das hinfällige Weltall vor dem Zerfallen bewahrt, so verleiht die σοφία den Menschen, in die sie eingeht, Unsterblichkeit. Im allgemeinen wohnt diese Kraft dem Menschen seit dem Sündenfall nicht mehr inne; seine Seele wird Schatten, sein Geist zerstiebt mit dem Tode (2_{2}, s. o.). ‚Die Hoffnung des Gottlosen ist wie Spreu, vom Winde fortgeführt, und wie dünner Staub, vom Sturme vertrieben, und wie Rauch vom Winde zerstreut wird, und wie das Andenken an den eintägigen Gast vorübergeht' 5_{15}. ‚Er, der, vor kurzem aus Erde enstanden, in Bälde dahin fähret, wovon er genommen ist, wenn das Darlehen der Seele wieder von ihm gefordert wird' 15_{8}. In der Unterwelt findet diese ihre Stätte 16_{14}. $17_{14.21}$. Anders aber wird es mit der Seele, in welche die λαμπρὰ καὶ ἀμάραντος σοφία eingehet (εἰσῆλθεν εἰς ψυχήν 10_{16}). Von solchen Seelen heisst es: ‚Ihre Hoffnung ist ἀθανασίας πλήρης' 3_{4}. ‚Die Gerechten leben ewig' 15_{16}. ‚Von dir wissen ist vollkommene Gerechtigkeit, und deine Macht kennen, (die Manifestationen der σοφία) die Wurzel der Unsterblichkeit' 15_{3}. Durch innerstes Wesen der σοφία wird das bewirkt. Denn glänzend und unverwelklich ist sie 6_{12} ‚ὅτι ἐστὶν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας' 8_{17}; so dass ihr Inhaber sich getrösten kann: ‚ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν', 8_{13}.

Wir haben hier das Wesen des πνεῦμα und der pneumatischen Dinge und Personen nach seiner, einer Gotteshypostase entsprechenden, gleichzeitig physischen, moralischen und intellektuellen Seite bereits vollständig beieinander; die physische Wesenheit in der Emanationskraft, im Licht, in der Unsterblichkeit bestehend; und gleichzeitig die Möglichkeit bietend, die beiden letzteren vermittelst der ersteren auch in andere Wesen zu übertragen. Dass der Verfasser auch eine himmlische Welt bereits kennt, in welcher die aus pneumatischer Substanz bestehenden

Dinge natürlich gleichfalls an den Eigenschaften derselben teilnehmen, lässt sich nur andeuten durch Erinnerungen an Stellen wie 18_4: ‚ἄξιοι μὲν γὰρ ἐκεῖνοι (die Ägypter) στερηθῆναι φωτὸς καὶ φυλακισθῆναι ἐν σκότει (— welche Finsternis auch in der Unterwelt herrscht 17_{20} —) οἱ κατακλείστους φυλάξαντες τοὺς υἱούς σου, δι᾽ ὧν ἤμελλε τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι‘ wie 9_{10}: ‚ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν‘, an die ἀγγέλων τροφή, die ὑπόστασις θεοῦ, welche seine Süssigkeit den Menschen offenbarte 16_{20}f. u. s. f. Bekannt ist die Weiterführung aller dieser Dinge in der Lichtwelt des Philo. Die Bezeichnung des Logos als ἄγγελος πρεσβύτατος, als ἀγχάγγελος πολυώνυμος, als δόξα θεοῦ, als εἰκὼν θεοῦ, ἀπεικόνισμα θεοῦ, ἀνθήλιος αὐγή gehört hierher; desgleichen die Bezeichnung als des himmlischen Menschen, als der ‚glänzenden Erscheinung‘, welche die Zerstreuten Israels wieder zusammenbringen soll (Siegfried S. 220 ff.), das feurige Hervorbrechen des Gesetzes aus dem Himmel, das sich vom Sinai aus in Feuerströmen über die Welt verbreitete, überhaupt die ganze ‚geistige Lichtwelt‘, die sich der ‚finstern Materie‘ gegenüberstellt (Siegfried S. 233). In der eminentesten Weise aber ist diese religiöse Metaphysik praktisch geworden in den verschiedenen Quellenschriften des Buches Henoch. Zunächst tritt in ihnen allen das Feuer als das eigentliche Element der himmlischen Welt gleich deutlich hervor. Zwar ist dasselbe nicht ganz dem irdischen Feuer gleich. Es kann sich wandeln und in anderer Gestalt erscheinen, es kann fliessen wie Wasser oder stehen wie Stein, wie Berge und Säulen, es trägt vor allen Dingen den character indelebilis, ist unvergänglich, von ewigem Bestand. Aber es teilt sein Licht und seine brennende, zerstörende Kraft für alle Wesen, die nicht ihm homogen sind, d. h. nicht gleichfalls aus Himmelsstoff bestehen. Ein reiches und vollständiges Bild lässt sich darüber gewinnen. Henoch kommt (15_{15}) im Gesicht an die Wohnung Gottes. ‚Und siehe da war ein anderes Haus, grösser als jenes, dessen Thore alle vor mir offen standen, und es war gebaut mit Feuerflammen. Und in allem war es so überschwänglich in Herrlichkeit und Pracht und Grösse, dass ich auch keine Beschreibung geben kann von seiner Herrlichkeit und seiner Grösse. Der Boden desselben aber war Feuer, und oben an demselben Blitze und eine Bahn von Sternen, und auch seine Decke war flammendes Feuer. Und ich blickte

auf und sahe darin einen erhabenen Thron: sein Aussehen war wie Reif, und um ihn her war es wie leuchtende Sonne und Cherubstimmen. Und unterhalb des Thrones kamen Ströme von flammendem Feuer hervor (vgl. Daniel; das Himmelsfeuer ist wie eine Ausströmung Gottes), dass es unmöglich war, ihn anzublicken. Und der gross ist an Herrlichkeit, sass darauf: sein Gewand aber war glänzender, denn die Sonne, und weisser denn lauter Schnee. Keiner der Engel konnte hier eintreten, noch ein Sterblicher die Gestalt des Antlitzes des Herrlichen und Majestätischen selbst sehen. Ein Feuer von flammendem Feuer war rings um ihn, und ein grosses Feuer stand vor ihm, und niemand konnte sich ihm nähern von denen, die um ihn waren: zehntausendmal Zehntausende waren vor ihm, er aber bedurfte des heiligen Rates nicht.‘ Die Nachbildung des Daniel springt sofort in die Augen, nur das Feuer ist bedeutend mehr in den Vordergrund getreten und um den Höchsten selbst in solcher Fülle verbreitet, dass es selbst den Engeln, die doch sonst im feuerflammenden Himmel wohnen (vgl. u.), die nächste Annäherung an ihn benimmt [1]). So dann weiter 18_{11}: ‚Und ich sahe eine tiefe Kluft in der Erde, mit Säulen himmlischen Feuers; und ich sah unter ihnen Säulen himmlischen Feuers herabfallen, die man weder in der Richtung nach oben noch nach unten zählen konnte‘. $23_{2.4}$: ‚Und ich sahe ein brennendes Feuer, das rastlos lief und weder bei Tag noch bei Nacht von seinem Laufe abliess‘. Und es ‚antwortete mir Raguel und sprach zu mir: »dieses brennende Feuer, dessen Lauf du gesehen hast, gegen Westen hin, ist das Feuer aller Lichter des Himmels«. In den Bilderreden spielt es dieselbe Rolle, nur noch etwas mehr vergeistigt. In der eschatologischen Zukunft werden die Erdenherrn nicht vermögen, das Angesicht der Heiligen zu sehen, denn das Licht des Herrn der Geister scheint auf dem Angesicht der Heiligen und Gerechten und Auserwählten‘ 38_{4}. ‚Und die Gerechten werden sein im Lichte der Sonne und die Auserwählten im Lichte des ewigen Lebens . . . denn es ist hell geworden,

---

[1]) Dass so das ‚eintreten‘ V. 21 zu fassen sei, als Eintreten in den nächsten Bereich des Thrones, der nach V. 22 genauer begrenzt ist, nicht aber als Eintreten in das Haus überhaupt, scheint mir doch gegen Dillmann (S. 109) festgehalten werden zu müssen. Denn nach V. 18 sind gerade um den Thron her die preisenden Cherubschaaren. Henoch selbst darf freilich nicht hinein V. 25. Vgl. Kap. 71.

wie Sonnenschein auf Erden, und die Finsternis verschwunden. Und unaufhörliches Licht wird sein, und die Tage, in die sie kommen, werden unzählig sein, denn zuvor wird die Finsternis vernichtet sein, und das Licht wird mächtig sein vor dem Herrn der Geister‘ $58_{3.5}$f. ‚Und es erhielten Befehl alle, welche oben im Himmel sind, und Eine Kraft, Eine Stimme und Ein Licht dem Feuer gleich ward ihnen gegeben‘ 616. ‚Und es geschahe darnach, dass mein Geist verborgen und in die Himmel erhoben wurde; da sahe ich die Söhne der Engel, wie sie auf Feuerflammen traten (also der Fussboden des Himmels ist Feuer), ihre Kleider weiss und ihr Gewand, und das Licht ihres Angesichts wie Krystall. Und ich sahe zwei Ströme von Feuer, und das Licht jenes Feuers strahlte wie Hyazinth . . . Und der Geist entrückte den Henoch in den Himmel der Himmel, und ich sahe dort in der Mitte jenes Lichtes etwas (— ‚ein Licht ist zuvor nicht genannt; also »jenes Lichtes, das dort war;« es wird vorausgesetzt, dass hier alles Licht ist‘, Dillmann S. 218 —), das aus Krystallsteinen erbaut war, und zwischen jenen Steinen Flammen lebendigen Feuers. Und mein Geist sah, wie rings um jenes Haus her ein Feuer ging, auf seinen vier Seiten Ströme voll von lebendigem Feuer, und wie sie jenes Haus umgaben‘ 91_1f. $_4$f. So auch in dem Gesicht von den Schafen: Das Angesicht des Herrn der Schafe ‚war glänzend‘ 89_{22}. ‚Alle Kräfte der Himmel werden leuchten in Ewigkeit siebenfach‘ 91_{16}. — Weil nun aber Feuer und Licht, bald körperlicher, bald geistiger, immer aber sinnlich wirklich gedacht, den eigentlichen Himmelsstoff ausmachen, so geht der Unterschied zwischen diesem Stoff und den Geistern, die darin hausen, bald verloren. Die Himmelslichter selbst werden zu Geistern, und die Geister zu Feuerflammen. Alles, was ‚geistig‘ ist, strahlt Licht aus, weil die Lichtwirkung der Geistsubstanz zukommt, weil sie in strahlendem Licht, in leuchtendem Feuer sinnenfällig wird. ‚Und entsetzlich war, was ich dort sah‘, heisst es 18_{13}: ‚sieben Sterne wie grosse brennende Berge, und wie Geister, die mich baten‘. 17_1 war er an einem Ort, ‚wo Gestalten waren wie flammendes Feuer, und wann sie wollten, erschienen sie wie Menschen‘. ‚Und ich sahe wiederum Blitze und die Sterne des Himmels, und ich sahe, wie er sie alle einzeln mit Namen rief, und sie ihm hörten. Und ich sahe . . . ihren Umlauf nach der Zahl der Engel, und wie sie sich untereinander Treue bewahren . . . . Und er sagte zu

mir: dies sind die Namen der Gerechten, welche auf Erden wohnen und an den Namen des Herrn der Geister glauben in alle Ewigkeit‘ 43. Und wie so bald die Gerechten, bald die Engel und Geister als Blitze oder Sterne d. i. als sichtbare Lichtgestalten am und im Himmel fungieren und überall, wo sie in der himmlischen Welt auftreten, Licht ausstrahlen, glänzend erscheinen, so sind es natürlich nur die guten Wesen, die in dieser Substanz existieren und in dieser Welt leben [1]. ‚Es werden ihn preisen‘, heisst es 61_{12}, ‚alle die nicht schlafen oben im Himmel, . . . und jeder Geist des Lichtes, welcher fähig ist zu preisen und zu rühmen und zu erheben und zu heiligen deinen heiligen Namen‘. An den Geistern des Lichts haftet die Fähigkeit, Gott zu verherrlichen und das ihm wohlgefällige zu vollbringen, kraft ihres inneren Wesens von selbst. Endlich ist diese Substanz, aus der sie bestehen, als die ‚geistige‘ der Erdenmaterie direkt entgegengestellt; und, genau wie in der Sap. Sal., ist dies ‚Geistige‘ und alles was daraus besteht, einmal physisch wirkliche Substanz, die den Stoff für gewisse Lebewesen hergiebt, dann aber als Gottesemanation gleichzeitig mit ethischen Prädikaten ausgestattet: das physische Prädikat der Unvergänglichkeit und das sittliche der Heiligkeit kommen auch hier dem πνεῦμα und den aus πνεῦμα bestehenden Wesen gleichermassen zu. ‚Während ihr doch geistig, heilig, im Genusse des ewigen Lebens waret, habt ihr euch an den Weibern verunreinigt, mit dem Blute des Fleisches Kinder gezeugt, nach dem Blute der Menschen gelüstet, und Fleisch und Blut hervorgebracht, wie jene hervorbringen, die sterblich und vergänglich sind‘ 15_4. Der pneumatische Stoff steht dem Erdenstoff von Fleisch und Blut gegenüber; Unvergänglichkeit und Heiligkeit haftet an jenem, Tod und Vergänglichkeit an diesem. Die Möglichkeit der geschlechtlichen Verbindung stellt die stoffliche Wirklichkeit des ersteren hinlänglich sicher. Hier ist nur von der einen physischen Seite desselben die Rede, von der Unvergänglichkeit; die zweite, des Lichtglanzes, ist schon damit gegeben, dass er den Stoff des Himmels ausmacht, und die himmlische Welt mit den Wesen dieses Stoffes bevölkert ist (‚Die Geistigen haben im Himmel ihre Wohnung‘ 15_7.). Die dritte, der Emanationsfähigkeit, hat das Henochbuch keine Veranlassung, zu erwähnen; dass auch sie, die aus der Hypostasierung gerade

---

[1]) Die gefallenen Sterne sind in einer anderen Welt untergebracht.

der Weisheit für den Hellenisten von selbst sich ergab und stark betont wurde, darin Platz finden kann, geht daraus hervor, dass auch die hypostasierte Weisheit Kap. 42 auftritt. — Den lichtkörperlichen, unvergänglichen, emanationsfähigen Geiststoff der himmlischen Welt im IV. Esra und der Apoc. Bar. will ich nur kurz erwähnen. Das Licht, das bei der Schöpfung sichtbar wurde, ist ‚de thesauris tuis' hervorgebracht IV. Esr. 6_{40}. Am Ende der Tage werden keine Gestirne u. s. w. mehr Licht verbreiten, sondern ‚tantum radius gloriae Altissimi' [6_{14}]. Das Antlitz der Seligen wird leuchten wie die Sonne, und sie werden dem Licht der Sterne gleichgemacht werden [6_{71}]. Das himmlische Zion leuchtet, dass kaum die Augen es fassen können $10_{25.55}$. Das Gesetz (in Quelle M) ist dem Feuer gleich und dient dazu, die, welche es nicht in sich aufgenommen, zu verbrennen 13_{38}. Wie dasselbe als der himmlische Lichtstoff, philonischer Denkart entsprechend, auf Sinai aus dem Himmel hervorgebrochen ist, nunmehr in die Herzen der Menschen eingeht und den Seelen darin Unsterblichkeit verleiht — genau wie die leicht bewegliche, vielteilige, unverwelkliche, hellglänzende *σοφία* in der Sap. Sal. —, habe ich ausgeführt a. a. O. S. 141f. u. ö. Am deutlichsten wird die Idee des Geiststoffs, der einmal räumlich ausgedehnt und feuerfarbig, gleichzeitig aber als Geist Träger sittlicher und intellektueller Eigenschaften ist, sodass das gleichzeitig physische und geistige der nach unsern Begriffen rein geistigen Funktionen vollständig ineinander übergeht, in E^2 14_8 ff.: ‚et ecce vox vocavit me dicens: Esdra, aperi os tuum et bibe quod te potavero. et aperui os meum, et ecce calix plenus porrigebatur mihi, hoc erat plenum sicut aqua, color autem eius ut ignis similis (— der Feueräther des Geiststoffs —). et accepi et bibi, et in eo cum bibissem, cor meum eructabatur intellectum, et in pectus meum increscebat sapientia, nam spiritus meus conservabat memoria'. Über die himmlische Lichtwelt der Apoc. Bar. vgl. daselbst 4_5 f. 51. 59 u. s. f.

Von dieser Kenntnis der zeitgenössischen Anschauung aus ist nun das Verständnis der paulinischen Lichtwelt in ihrer sinnlichen, physischen Wirklichkeit leicht gewonnen. Ich wüsste den Begriff derselben nicht klarer und besser zu präzisieren, als Holsten (Ev. des Paulus und des Petrus, S. 17) gethan hat: »Die biblische Weltanschauung scheidet das All in zwei Gebiete, der Erde und der Himmel. Das Gebiet der Himmel ist nun

zwar das Reich des Geistes und der Geister. Aber in biblischer Anschauung ist der Geist, τὸ πνεῦμα, nicht reine Thätigkeit des Bewusstseins, sondern Kraft, und nicht Kraft, sondern substanzielle Kraft, und das wirkliche Dasein dieser substanziellen Kraft ist gebunden an eine Materie, welche das Negative der irdischen Materie ist, an δόξα, Lichtsubstanz, Lichtschein. So haben denn beide Gebiete, der Erde und der Himmel, ihre eigene Wirklichkeit, weil ihre eigene Sinnlichkeit. Die Formen und Gestalten der Erdenwelt sind in ihrer Wirklichkeit gebunden an die Erdenmaterie, des χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς, der σάρξ; die Formen und Gestalten der Himmelswelt sind in ihrer Wirklichkeit gebunden an die Sinnlichkeit der Himmelsmaterie, der δόξα. Und die individuellen Gestalten dieses Reiches des πνεῦμα sind als πνεύματα zugleich σώματα, σώματα ἐπουράνια, und diese σώματα sind gebildet aus δόξα, aus himmlischer Lichtmaterie. Der Gegensatz der beiden Welten in ihrer Wirklichkeit lässt sich daher nicht bestimmen als Gegensatz des sinnlich und geistig realen. Dieser Gegensatz würde für das Bewusstsein der Gegenwart die Klarheit der Auffassung nur trüben. Denn die Gegenwart versteht unter dem geistig Realen leicht nur das durch den Geist im Geist gesetzte; die Bibel versteht aber darunter ein reales, auch sinnlich reales Dasein. Der Gegensatz beider Welten ist daher schärfer zu fassen als der einer irdischen Wirklichkeit, weil Sinnlichkeit, und der einer himmlischen Wirklichkeit, weil Sinnlichkeit.‘

Ich möchte hierzu nur eine Änderung beifügen, die nämlich, dass nicht δόξα, sondern πνεῦμα die der himmlischen Welt zugrunde liegende Substanz sei. Sieht man sich schon die Stelle an, wo Holsten die beiden Materien in ihrem Gegensatz feststellt, von denen die eine, die Erdenmaterie, χοῦς oder σάρξ ist, so sieht man sofort, dass hierzu nach biblischem Sprachgebrauch die Gegenseite πνεῦμα ist und nicht die von Holsten dort eingesetzte δόξα. Die Himmelsmaterie hat auch δόξα, wie sie ἀφθαρσία und δύναμις hat[1]); aber sie ist nicht δόξα, sondern πνεῦμα. Zwar ist hierzu nicht als Beweis zu verwerten das σῶμα πνευματικόν aus I. Kor. 15. Denn Holsten führt mit vollem Recht aus (S. 72), dass damit nur eine dem Gottesgeist entsprechende Leibeshülle bezeichnet sei, ebenso wie mit dem σῶμα ψυχικόν nicht ein aus ψυχή bestehender, sondern ein sie umkleidender, ihr entsprechender Leib. Aber dennoch wird zur Bezeichnung

[1]) So auch Holsten selbst, Ev. des Paulus, I S. 428 Anm. u. ö.

der aus Himmelsmaterie bestehenden, in ihr das Dasein führenden Wesen gleichfalls das Adjektivum *πνευματικός* gebraucht, niemals ‚*δοξικός*‘ u. dgl. Schon in dem Henochbuch ist die ausdrückliche Anrede an die gefallenen Engel die: während ihr doch geistig, *πνευματικοί* waret und deswegen unvergänglich (im Genusse des ewigen Lebens) habt ihr euch mit Fleisch und Blut, dem Sitz der Vergänglichkeit, vermischt. Und um den Ursprung der Giganten aus den beiden Materien und ihre dadurch begründete Anteilnahme an dem Dasein beider zu bezeichnen, heissen sie ‚*γεννηθέντες ἀπὸ πνευμάτων καὶ σαρκός*‘. Und dass ebenso Paulus nicht *δόξα*, sondern *πνεῦμα* als Himmelsmaterie kennt, lässt sich unschwer erweisen. Nicht nur dem *σαρκικός*, sondern auch dem *σαρκινός* steht das *πνευματικός* gegenüber Rom. 7_{14}. Und da das erstere rein die aus der Erdenmaterie bestehende Daseinsform bezeichnet, so kann der Gegensatz nur darin bestehn, dass das Gesetz aus Himmelsmaterie besteht und darum durch die Handlungen des aus Erdenmaterie bestehenden Menschen nicht erfüllt werden kann. Wieso das von dem Gesetz ausgesagt werden kann, ist aus den oben von uns untersuchten Eigenschaften der Himmelsmaterie, ihrer Emanationskraft, die aus dem Himmel herabdringt und vielfach sich teilen, vielfache Gestalt annehmen kann [1]), und ihrer *δόξα*, die ein für irdische Menschenaugen in der Regel unsichtbares Licht ist (Sap. 7_{26} *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*), hinlänglich ersichtlich. Der *νόμος* stammt eben aus dem Himmel, und alles, was von dort stammt, besteht aus Himmelsmaterie. Das liegt darin, wenn Paulus die beiden Adam dahin unterscheidet, dass der erste sei *ἐκ γῆς χοϊκός*, der zweite aber *ἐξ οὐρανοῦ*. Ist das *ἐξ οὐρανοῦ* ein Gegensatz zu dem ‚staubmateriell aus der Erde‘, so ist klar, dass alles, was aus dem Himmel ist, nicht aus jener Materie besteht, sondern an dem lichtkörperlichen Himmelsstoff teilnimmt. Darum unterscheidet er auch geradezu die *χοϊκοί* und die *ἐπουράνιοι* 15_{48}, betont, dass die *σώματα ἐπουράνια* eine andere *δόξα* hätten, als die *σώματα ἐπίγεια*, und dass die Eigenschaft des Himmelskörpers die der *ἀφθαρσία*, der *δόξα*, der *δύναμις* seien. Denn wenn dies die Beschaffenheiten des Auferstehungsleibes sein sollen, und nach V. 49 der letztere eben der Himmelsleib ist, so kommen diese

[1]) Vgl. das *πολύμερες* und *εὐκίνητον πνεῦμα* der *σοφία*, das sogar in der Wüste ‚*ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*‘. Sap. 10_{17}.

physische Eigenschaften eben dem Himmelsleib und der Substanz zu, aus der er besteht. Dass das genau die drei Eigenschaften sind, die wir nach der zeitgenössischen Literatur bereits als die drei hervorstechendsten Qualitäten des Himmelsstoffes fanden, brauche ich nur erinnernd zu streifen. Denn die Emanationskraft, die in alle Dinge sich ergiessen und sie zu den Beschaffenheiten der Lichtmaterie umwandeln kann, ist eben *δύναμις* im höchsten Sinne der Bedeutung.

Dass nun nach V. 50 die ganze *βασιλεία θεοῦ* die *ἀφθαρσία* besitzt, und in die erstere kommen soviel heisst, als die zweite erlangen, ist nur natürlich. Denn alles besteht dort aus *πνεῦμα*. Und da dieses die Substanz der himmlischen Welt ist, so können Dinge als *πνευματικοί* bezeichnet werden, denen jeder Begriff des nach unserer Denkweise Geistigen vollständig abgeht. So I. Kor. 10$_4$, wo die Israeliten der Wüste pneumatischen Trank trinken aus pneumatischem Felsen. Es ist unbegreiflich, wie man um solch eine Stelle herumgehen und durch homiletische Trübungen den klaren Sinn derselben sich verdunkeln kann. Freilich wenn man das Verständnis paulinischer Weltanschauung aus dem A.T. sich holen will, statt aus seiner Zeit und ihren Geistesdenkmälern, muss man wohl bei undeutlichen Paraphrasen stehen bleiben und, wie z. B. Gloël (Der h. Geist, S. 85f.) mit Deutungen sich begnügen, die dem Wortsinn der Stelle auch nicht entfernt gerecht werden. Die ganze Stelle soll zwar nach G. von blosser ‚Seelenspeise' nicht handeln, — und das wäre auch für die Geschichte vom Manna und vom Felswasser sehr schwierig, in jener Zeit noch mehr als für rationalisierende Theologen von heute. Aber der Exeget kommt doch in loser Aneinanderreihung von verwandten, niemals jedoch identischen Thatsachen dahin, dass Christus imgrunde nur für Jehova genommen sei, der auf dem Felsen stehe, dass er selbst Fels nur genannt werde in dem bildlichen Sinne des Hortes Israels, der ‚geistlich' heisse wegen der ‚göttlichen Geisteskraft, die in ihm lebe und durch ihn wirke', und dass darum auch für den Trank selbst das Prädikat *πνευματικός* nichts anderes bedeute, als seinen ‚höheren Ursprung', seine wunderhafte Entstehung. Es ist ganz erstaunlich, wie eine an sich so klare Stelle durch unbestimmte theologische Schleier derartig verhüllt werden kann, dass es fast ebenso unmöglich wird, hindurchzuschauen, wie dem Volk Israel der Durchblick durch die Decke über dem Antlitz des Moses. Die einzige Arbeit, die

sich da ergiebt, ist, diese Decke wieder herabzuziehen, um das paulinische Angesicht in seiner karakteristischen Klarheit zu zeigen. Es ist nämlich zunächst ja deutlich, dass ein anderer, als der pneumatische Felsen garnicht mehr vorhanden ist, und dass es geradezu eine willkürliche Erfindung Gloëls ist, wenn er überhaupt noch von dem ‚natürlichen Fels in Horeb an sich' zu reden unternimmt. Nicht ist Christus derjenige, ‚der als geistlicher Fels dem Volke Wasser spendet, während der natürliche Fels in Horeb hierzu an sich nicht im Stande ist', — wonach also Christus (statt Jehovah, ib. S. 85) etwa auf dem natürlichen Fels stände, und aus diesem dann durch die göttliche Wunderwirkung Christi das Wasser herauskäme —, sondern Christus selbst ist der Fels, nicht bildlich: Fels gleich Nothelfer, sondern er ist selbst der Fels, aus welchem das Wasser herausrinnt, und aus welchem die Israeliten trinken. Nicht d u r c h den geistlichen Fels Christus trinken sie aus dem natürlichen Fels, sondern der Fels selbst, a u s welchem sie trinken, ist ein pneumatischer Fels, ist Christus. Es steht mit dürren Worten da: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.* Also Christus selbst war der pneumatische Fels, aus welchem das Wasser herausfloss, das darum natürlich auch ein pneumatisches Wasser war, weil der ganze Fels nicht aus Erdenstoff, sondern aus *πνεῦμα* gebildet war. Die Substanz Christi lag ihm zugrunde, — denn er war ja Christus selbst —; diese aber ist eben *πνεῦμα*, und der Fels somit eine *πέτρα πνευματική*. Die Sache selbst ist nach dem, was wir bisher gefunden, einfach genug. Wie das *πνεῦμα εὐκίνητον* der *σοφία* die Fähigkeit hat, alle mögliche Gestalten anzunehmen, bald als Stern, bald als Wolke[1]) u. s. w. zu erscheinen, wie diese Verwandlungskraft überhaupt den *πνεύματα* d. h. allen aus *πνεῦμα* bestehenden und darum als *πνευματικά* zu bezeichnenden Wesen innewohnt, so vor allen Dingen auch Christus selbst, von dem ganz speziell gesagt werden kann: der Herr ist der Geist. Wie alle Gottesmanifestationen des A.T. nach Paulus in Christus stattgefunden

---

[1]) Die *νεφέλη* I. Kor. 10 1 entspricht der *σκέπη* Sap. Sal. 10 17 (cf. *ὑπὸ τὴν ν.*) II. Kor. 3 7: ‚*ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως, διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ*', cf. Ex. 34 29. 35 in der LXX: *δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ*', ‚*καὶ εἶδον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον Μωϋσέως, ὅτι δεδόξασται. καὶ περιέθηκε Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ*'.

haben, — worauf Gloël mit recht aufmerksam macht, — wie er nach Spitta's Beweis auch in der Person Henoch's fungiert hat (Spitta, Christi Predigt an die Geister; vgl. Baldensperger a. a. O. S. 13), und wie er darnach für Paulus ohne Frage auch identisch gewesen ist mit dem Feuer, von dem der Busch nicht verzehrt ward, mit der Rauch- und Feuersäule, die durch die Wüste wandelte, so hat er hier die Gestalt eines Felsens angenommen. Dieser Fels, aus welchem das Volk trank, hat sich dann, gewiss im Anschluss an Ps. 78_{15}, nicht nur, wie Gloël behauptet, nach der jüdischen Tradition, sondern vielmehr gerade auch nach Paulus dem Heereszuge durch die Wüste nachgewälzt, um sie immer weiter ‚mit Wassers die Fülle zu tränken‘. Das geht aus den Worten ‚sie tranken aus dem mitfolgenden Felsen‘ mit Evidenz hervor. Und wenn dieser Fels nun nicht aus Erdenstoff bestand, sondern Christus war, als ein pneumatisches Wesen, so leuchtet einmal die physische Qualität des πνεῦμα wieder deutlich in die Augen. Denn Christus ist nicht etwa in dem Fels, wie ein Geist in seinem Leib, sondern der ganze Fels ist Christus, also ein rein aus Geist bestehendes substanzielles Wesen. Dennoch ist er räumlich vorhanden, folgt durch die Wüste und lässt sogar ein räumlich fassbares Getränk ausströmen, das von den Gläubigen getrunken wird. Auch dieses ist daher ein aus πνεῦμα bestehender Trank, ποτήριον πνευματικόν, genau wie Esra den Geist aus einem Kelch trinkt. Die Gläubigen trinken Christus, trinken seine Substanz, sein πνεῦμα. So eilig ein Mann wie Lic. Gunkel wohl wieder bereit sein wird, über meine ‚widerwärtige Geiststofftheorie‘ die Stimme der Entrüstung zu erheben und — nach berühmten Mustern — sittliche Verunglimpfungen daran zu knüpfen, — für deren Wiedergabe freilich ein Blatt wie die Theologische Literaturzeitung zu vornehm sein sollte, — so deutlich steht sie hier ausgesprochen. Christus ist ein Fels, aus dem Wasser fliesst, er ist pneumatisch, das Wasser ist pneumatisch, ist also mit ihm Eines Wesens, Einer Substanz. Wie aus dem Christus als Mensch Blut fliesst, so aus dem Christus als Fels Wasser. Da aber Christus (wenigstens in der Prä- und Postexistenz) πνεῦμα ist, so sind auch diese seine Ausströmungen, gleichviel ob in dieser oder in jener Gestalt erscheinend, nicht χοϊκοί, sondern πνευματικοί, aus Geist bestehend. Geist also überirdisch-stoffliche Substanz.

Für das Manna ergiebt sich dann die gleiche Deutung des

πνευματικός von selbst. Nur ist dieses nicht deshalb geiststofflich, weil es die Ausströmung einer Geistperson ist, wie das Wasser aus Christus. Es ist nur ein ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ, nach der Sap. die Nahrung der Engel und daher also aus dem himmlischen Stoff gebildet. Diese Auffassung des Paulus, dass auch das Himmelsbrot aus dem Geiststoff bestanden habe, ist also nur mehr ein Kennzeichen davon, dass wirklich die ganze himmlische Welt aus dieser Substanz gebildet ist, — denn Ein solch ganz erläuterungslos hingeworfenes Wort zeigt mehr als alles andere, wie ihm diese Gedanken zur geläufigen und feststehenden Vorstellungsgruppe geworden, — und dass die σώματα ἐπουράνια wirklich σώματα πνευματικά sind, denen darum alle Eigenschaften des πνεῦμα zukommen.

Als diese Eigenschaften haben wir bisher erkannt die ἀφθαρσία d. i. Unvergänglichkeit, die δόξα, d. i. Lichtglanz und die δύναμις d. i. im wesentlichen die Kraft, auszuströmen, in alle Wesen und Dinge einzudringen und sie nach Massgabe der eigenen Eigenschaften umzugestalten. Die δόξα als Lichtglanz ist bereits in weiten Kreisen so anerkannt, dass eine nähere Erörterung überflüssig scheint. Ich will darum nur an einzelne markante Stellen erinnern. Die vielfache Verwendung der δόξα in diesem Sinne in der LXX ist bekannt. Bei Paulus ist z. B. der Glanz auf dem Angesichte des Moses, der ihn nötigte, eine Decke darüber zu breiten, δόξα, — nach dem Vorgange der LXX. Es ist ein Lichtglanz, der die Farbe seines Antlitzes zu strahlendem Leuchten verändert, wie er's bei den Seligen thut; vgl. ‚quomodo futurum est ut facies eorum luceant sicut sol, et quomodo futurum est ut assimilentur luci stellarum', IV. Esr. [6_{71}]. Der Lichtglanz, der so eigentümlich zu der himmlischen Welt gehört, dass es heisst (Apoc. Bar. 51_3): ‚tunc glorificabitur splendor eorum in consummationibus et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum qui non moritur;' wobei wieder die enge Verbindung von δόξα und ἀφθαρσία als den untrennbaren Eigenschaften dieser Welt bemerkenswert hervortritt. Damit ist genau identisch das paulinische μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν II. Kor. 3_{18}. Die Verwandlung geht zwar allmählich vor sich (s. Kap. 5. 9), und es ist bereits δόξα vorhanden (ἀπὸ δόξης, s. ib.; vgl. glorificabitur splendor eorum, wo auch schon ein splendor vorhanden ist, der nur in Fülle des Glanzes sichtbar werden wird); aber

das Ziel der Metamorphose wird eben auch wie in Apoc. Bar. die δόξα sein, die dann ganz der δόξα Christi entsprechen wird, die sie bereits hier wiedergespiegelt haben. Vgl. die Metamorphose Christi Luc. 9_{28}ff. m. Parall., welche bewirkte, dass τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον wurde und ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων, und wobei Moses und Elias ἐν δόξῃ erschienen. Der Wortlaut bei Petrus (II. Petr. 1_{17}) hat gleichfalls die δόξα: ‚λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης'. S. Spitta, Der zweite Brief des Petrus, z. d. St. Einfach ‚Licht' wird dafür gesetzt in der eschatol. Schilderung Hen. 38_4: ‚sie werden nicht vermögen, das Angesicht der Heiligen zu sehen, denn das Licht des Herrn der Geister scheint auf dem Angesicht der Heiligen und Gerechten und Auserwählten'. Vgl. noch die eschatologischen Güter der δόξα und ἀφθαρσία, die nach Rom. 2_7 den Erlösten gegeben werden, die δόξα, die an ihnen und auch an der Schöpfung offenbar werden wird $8_{18.21}$, die δόξα von Sonne, Mond und Sternen I. Kor. 15_{41}, das αἰώνιον βάρος δόξης II. Kor. 4_{17} u. s. f. — Bemerkenswert ist jedoch das Doppelbild, das auch für die δόξα daraus sich ergiebt, dass sie der Abglanz, die äussere Farbe, Aussehen, Gestalt des πνεῦμα ist. Wie dieses als Geistsubstanz geistige und physische Eigenschaften gleichmässig vereinigt und gleichzeitig räumlich ausgedehnt und unzerstörbar und heilig, hell glänzend und weise sein kann, so ist auch das Aussehn der δόξα ein derartiges, dass wir es in zwei Seiten, eine körperliche und eine geistige zerlegen würden. Ist sie das einemal blendender Lichtschein, so das anderemal Ehre und Ruhm in dem für unsere Begriffe immateriellen, geistigen Sinne. Für die paulinische Weltanschauung giebt es nichts immaterielles. Irdische Ehre ist nur die Ausstrahlung, das Aussehen, die δόξα des Erdenstoffes, des σῶμα ἐπίγειον, und sie ist um so grösser, wo dieses massiger und stärker vorhanden ist, und ist im Vergleich zu der himmlischen δόξα gerade ἀτιμία (I. Kor. $15_{40.43}$. II. Kor. 11_{30}). Und andererseits äussert sich die himmlische δόξα nicht nur in Lichtglanz, sondern in jeglicher Ehre im Gottesreich. Das ist dann nicht nur übertragen gesprochen, sondern diese Ehre ist wirklich nur eine andere und zwar menschlichen Begriffen und Verhältnissen angepasste Form der δόξα, derselben δόξα, die in ihrer eigentlichen Gestalt und in himmlischen Verhältnissen als Lichtglanz auftritt. Das bereits angezogene 3. Kap. des II. Kor.

ist auch hierfür lehrreich. Die δόξα als Lichtglanz und die δόξα als Ruhm gehn dort völlig gleichartig und vertauschbar durcheinander. Ja das Vorhandensein des ersteren wird für das des letzteren ohne weiteres als Grund angenommen. Sein eigenes Rühmen, das Bewusstsein seiner überaus hohen Bedeutung als Χριστοῦ εὐωδία (2_{14}ff.), das man ihm als Prahlerei auslegen könnte (3_1), die starke πεποίθησις, in deren Besitz er sich weiss (3_4), will er als begründet aufweisen. Und er thut es, indem er an dem Beispiel des sein Angesicht verhüllenden Moses zeigt, dass bereits der Dienst des alten Bundes, der Dienst des Buchstabens Glanz (δόξα) verliehen habe, dass also darnach der Dienst des neuen, der Dienst des Geistes erst recht solchen Glanz, solche δόξα verleihen müsse. Da sieht man, wie die δόξα als Lichtglanz und die als Ruhm ihm völlig gleichbedeutende Dinge sind. Ist dort Glanz, so muss hier erst recht Glanz sein; das gilt ihm als völlig zwingender Beweis, ganz unbekümmert darum, dass der eine das Licht, der andere den Ruhm bedeutet. Beide sind ihm also nicht nur im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinne identisch. Und ebenso wenn er am Schluss des Kapitels den gegenwärtigen Zustand der δόξα ebenso wie dort mit jenem alttestamentlichen, so nun mit dem eschatologischen des N.T. in eine Linie stellt. ‚ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος‘. Welches die εἰκών des Herren und die δόξα ist, in welche als letzte himmlische Daseinsform sie umgewandelt werden sollen, ist I. Kor. 15_{49} erörtert. ‚Wie wir das Bild des irdischen getragen haben, werden wir auch das des himmlischen tragen‘, des himmlischen, dessen Glanz nach 48. 40 f. dem Glanz von Sonne, Mond und Sternen gleichkommt. Diesen selben Glanz tragen die Gläubigen schon jetzt, indem sie den Glanz ihres Herrn, der ihr Haupt ist (I. Kor. 11_3ff.), wiederspiegeln; wie Henoch es erst von den letzten Zeiten geweissagt, es werde dann das Licht des Herrn auf dem Angesicht der Heiligen erscheinen, sodass die Kinder der Erde sie nicht anzublicken vermögen würden (vgl. ἀτενίσαι εἰς τὸ πρόσωπον bei Paulus). Und so wird ihre Verwandlung keine andre sein, als ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, ἀπὸ κυρίου πνεύματος, den sie schon jetzt in sich haben und abspiegeln, εἰς τὴν εἰκόνα κυρίου; wie Baruch von den letzten Tagen nur noch eine glorificatio des schon vor-

handenen splendor der Gerechten erwartete. (Dort ist das Gesetz dasjenige, was mit seiner glanz- und lebenwirkenden Kraft schon bei Lebzeiten in ihnen wohnt.) Diese *δόξα* aber, die, was Gestalt und Bild des erhöhten Christus anlangt, durchaus Lichtglanz ist, und die nun schon jetzt von seinen Angehörigen widergespiegelt wird, worin wird sie widergespiegelt? Nicht etwa in erhöhter äusserlicher Schönheit oder bereits hervorbrechendem Lichtglanz. Der letztere ist der *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* vorbehalten; und augenblicklich ist das Äussere je unscheinbarer, desto besser, Das gegenwärtige Spiegeln der *δόξα* also besteht in den nach unsern Begriffen immateriellen Vorgängen und Äusserungen seiner Christenehre, seines Apostelruhms: in dem *συνιστάνειν* 4_2, der *πολλὴ παρρησία* 3_{12}, der *πεποίθησις* 3_4, dem *καύχημα* 12_5. So ist es das eigentümliche der *δόξα*, dass sie da, wo sie mit ihrem Schimmer in irdische Verhältnisse einzudringen und in ihnen zu leuchten beginnt, dieses Leuchten in einer den irdischen Verhältnissen angemessenen und nach unsern Begriffen immateriellen Weise ausübt. Die zwiefache Natur des *πνεῦμα*, dessen sichtbare Erscheinung die *δόξα* ist, tritt darin zutage, ohne dass dieselbe jedoch nach dieser Weltanschauung, in welcher die Grenze zwischen Materiellem und Geistigem eine vollständig fliessende ist, als zwiefach betrachtet würde. Dass die bereits vorhandene *δόξα* solche Umwege einschlagen muss, um sich zu äussern, liegt für Paulus vielmehr nur darin begründet, dass man hier noch im Glauben wandelt und nicht im Schauen, und das äusserliche Hervortreten in ihrer sichtbaren Gestalt erst am letzten Ende und bei der Aufnahme in die himmlische Welt geschehen könne.

Die *δόξα* bedarf nun dieser für uns geistigen Äusserungen um so mehr, als sie natürlich, als Ausstrahlung des Geiststoffes, für die aus Erdenstoff gebildeten Augen in der Regel unsichtbar ist. Bereits Sap. 7_{26} ist das Licht *ἀίδιον*, von dem die *σοφία* ein *ἀπαύγασμα* ist. Und so wird bei Paulus II. Kor. 4_{17} f. das *αἰώνιον βάρος τῆς δόξης* bei denen gewirkt, die nicht auf das sichtbare sehen, sondern auf das unsichtbare; ‚denn das sichtbare ist zeitlich, das unsichtbare ist ewig‘. Da nun aber gerade diejenigen Dinge ewig sind, denen das *πνεῦμα ἄφθαρτον*, das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* als Substanz zugrunde liegt, und dieser Substanz Erscheinumgsform die *δόξα* ist, so geht daraus hervor, dass diese im allgemeinen als körperlich nicht sichtbar gilt, dass die Ausstrahlung der ewigen Dinge von den erdstofflichen

Menschenaugen in der Regel nicht wahrgenommen werden kann. Auch das ist für das Aussehen des Geistes, der in seiner vielteilbaren Emanationskraft in alle Wesen eindringen und mit Ohren, Sinnen und Gedanken aufgefasst werden kann, selbstverständlich. Er wird nicht gesehen, ebensowenig wie das *ἄφθαρτον πνεῦμα*, das nach der Sap. Sal. die Welt durchdringt und vor dem Zerfallen bewahrt, oder wie die *σοφία*, die als leichtbeweglicher, hellglänzender Geist in die Seele der Menschen dringt und sie weise macht. Doch giebt es dafür auch Ausnahmen. So sind ja die Sonne und die übrigen Himmelskörper eben *σώματα ἐπουράνια*, Engel des Lichts (s. Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 66ff., Everling, a. a. O. S. 48), *πνεύματα* oder *ἄγγελοι τοῦ φωτός* (vgl. die vielen zitierten Stellen des Henochbuchs) und als solche auch für Erdenaugen schaubar. Und so ist der Apostel sich nicht ganz klar, ob er die *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* und das Erblicken der himmlischen Welt in oder ausser dem Leibe gehabt habe II. Kor. 12. Auch die *δόξα* auf dem Angesicht Mose's, an die er erinnert, war eben eine solche, dass sie die Israeliten geblendet haben würde, wenn sie dieselbe erschaut hätten; so dass auch sein eigenes Sehen des Herrn mit dem Erfolg einer zeitweisen Blendung, wie die Apostelgeschichte es erzählt, durchaus paulinischer Anschauungsweise entspricht[1]). Aber solche Wirkung selbst zeigt eben schon, dass das Heraustreten des himmlischen Lichts aus seiner Unsichtbarkeit zu den Ausnahmen gehört und den Erdenaugen Verderben bringt. Im übrigen gehört es natürlich zur *δύναμις* des *πνεῦμα*, auch sichtbar zu werden in dieser oder jener Form; und nur der Wille des Herrn der Geister befindet darüber, ob er sichtbar werden soll oder nicht. Vgl. Apoc. Bar. 51_{11}: ‚qui nunc detinentur verbo meo, ne videantur'.

Die letzte Eigenschaft, die nun auch dem paulinischen *πνεῦμα*, wie der Geistsubstanz dieser Weltanschauung überhaupt, zukommt, ist die der Intelligenz, der Erkenntnisfähigkeit. Diese muss für eine ontologische Richtung, welche ein geistiges Sein und Leben losgelöst von der Materie nicht kennt, stets mehr oder minder auf ein Anschauen, ein ‚Begreifen', Betasten der Dinge hinauskommen, sei es durch Augen, durch Ohren, durch

---

[1]) Natürlich tritt gerade diese Wirkung bei denen, die bereits *πνευματικοί* geworden sind, nicht mehr ein.

das Gefühl; um so mehr, wenn, wie wir gleich sehn werden, in Konsequenz dieser Vorstellungsweise auch die zu erkennenden Gegenstände selbst, die Geheimnisse und Rätsel bezw. deren Lösungen irgendwo räumlich verborgen gedacht werden. So haftet der Erdenmaterie eine bestimmte Form des Erkennens an. Paulus muss Rom. 6 19 *ἀνθρώπινον*, in menschlichen Vorstellungen und Begriffen reden *διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός* seiner Leser. Nicht etwa wegen der Schwäche der intellektuellen Fassungskraft ihres geistigen Organs, ihres *νοῦς*, ihrer *ψυχή* oder auch ihres *πνεῦμα* im Sinne von I. Kor. 2 11 muss der Apostel sich menschlicher Analogieen bedienen; sondern wegen der Schwäche des Fleisches. Dem Fleisch kommt also eine wesentliche Mitwirkung bei dem Zustandekommen von Erkenntnissen zu; es verhindert, wo es noch überwiegt und darum das pneumatische Schauen verhindert oder schwächt[1]), die Erkenntnis der Geheimnisse des Himmelreichs in ihren eigentlichen Formen; es lässt nur ein Erkennen in irdischen Formen bezw. Bildern zu. So übt der Erdenstoff auf die in ihm gebildeten Wesen nicht nur eine sittliche d. i. entsittlichende, sondern auch eine intellektuelle d. i. verhüllende Wirkung. Das ist aber nicht etwa in dem Sinne gemeint, wie wir mit kantischem Kritizismus sagen: solange wir an Raum und Zeit gebunden sind, ist eine Erkenntnis der jenseits dieser Kategorieen liegenden Dinge nicht möglich; der Mensch muss immer wieder menschlich vorstellen, muss anthropomorphisieren. Solcher Art sind die Gründe des Paulus durchaus nicht. Denn er selbst ist auch noch im Leibe, auch noch Mensch, auch noch an Raum und Zeit gebunden. Und dennoch hält er für seine Person eine Erkenntnis der himmlischen Dinge durchaus für möglich. Nur um der Leser willen spricht er *ἀνθρώπινον*; er könnte auch eine *σοφία ἐν τοῖς τελείοις*, eine *σοφία κατὰ θεόν* mitteilen. Und ist nun bei jenem der Grund für eine Unmöglichkeit unverhüllter Erkenntnis die Erdensubstanz, die bei ihnen noch zu stark ist und darum ihr Erkennen schwächt, so muss bei ihm das Gegenteil der Fall sein: diese Erdensubstanz ist schwach, ist schon weit mehr vernichtet und überwunden und durch die Herr werdende Geistsubstanz ersetzt worden (II. Kor.

[1]) So ist ohne Frage das *διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν* zu verstehen: ‚wegen eurer Schwäche, die in eurem Fleisch und dessen noch nicht ganz vernichtetem Dasein ihren Grund hat‘; nicht als könne etwa unter Umständen auch das Fleisch erkenntnis s t a r k sein.

4_7ff. 11_{29}f. 12_9; vgl. o. S. 131), die nun auch seinem Erkennen die Bahnen öffnet. Es ist auch bei der beschriebenen Teilung der beiden Welten mit einer bei beiden gleich wirklichen Sinnlichkeit und bei der Beschaffenheit der himmlischen Sinnlichkeit ganz selbstverständlich, dass die ihr zugrunde liegende Substanz bei ihrer physisch-geistigen Natur alle dortigen Dinge und Wesen durchdringen und bei ihrem Emanieren in Erdenwesen auch diesen bekannt machen kann. Und so ist es nichts anderes, als was auch dem vielteiligen, leichtbeweglichen Geist der salomonischen *σοφία* zukommt, wenn es heisst I. Kor. 2_{10}: ‚*τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*'. Wie das zu verstehen, wie sehr das *πάντα* wirklich ernst zu nehmen, und die Weisheit des Paulus wirklich auf das All zu beziehen ist, — natürlich nicht soweit es dem *θεός* und den *ἄρχοντες* dieser Welt, sondern dem Gott jener Welt angehört, — wird dann recht klar, wenn man erwägt, über wie entlegene und der menschlichen Erkenntnis schlechterdings entrückte Dinge der Apostel sichere und bestimmte Aufschlüsse giebt. Die ganze paulinische Apokalypse gehört dahin, nicht nur soweit sie sich auf die Kenntnis der eschatologischen Zukunft erstreckt, sondern auch soweit sie die schon in der Gegenwart präexistierende himmlische Welt umfasst, von der dies Kapitel in seinem weiteren Verlauf bericht geben soll. Denn dass er sich hierbei nicht blos auf die Überlieferung der ihm vorliegenden — kanonischen wie unkanonischen — heiligen Schriften stützt, sondern eigener Erkenntnis jener Welt sich bewusst ist, zeigt die Bemerkung, dass er selbst *ἐν ἀποκαλύψει* die Gemeinde lehre I. Kor. 14_6, sowie der Hinweis auf seine mannigfachen *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις*, die er II. Kor. 12 als Gegenstand seines Ruhmes anführt. Das alles sind Gelegenheiten, wo das *πνεῦμα* kraft seiner Fähigkeit, die ihm homogenen Dinge und Ereignisse, die den irdischen Sinnen verborgen bleiben müssen, zu erfassen, die pneumatische Welt durchforscht bis in die Tiefen der Gottheit. Töne und Worte, die kein Mensch aussprechen kann, vermag dann dieser Geist zu unterscheiden; wie denn der Geist überhaupt seine eigene Sprache hat, die er auch auf Erden diejenigen, in welche er eingegangen, zu reden treibt (cf. I. Kor. 14: ‚*πνεύματι λαλεῖ μυστήρια*', ‚*ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*' u. s. w.). Das sind alles sinnlich-wirkliche Dinge, die in dieser pneumatischen Welt

vorgehn, den irdischen Wesen entrückt, verborgen und unverständlich, aber vor dem offen daliegend, der selbst das πνεῦμα besitzt und daher mit dieser seiner neuen Substanz den zu erkennenden Dingen konform ist, sie zu betasten, zu sehen, zu hören, zu begreifen vermag. Diese intellektuelle Seite des πνεῦμα, die ihn befähigt, in die sinnlich-himmlische Welt, deren Substanz er bildet, und der er entströmt ist, jederzeit zurückzukehren und den Wesen, in die er nun eingegangen ist, Einblick in dieselbe zu verschaffen, ist der Abschluss dieser substanziellen Grundlage aller himmlischen Dinge und Wesen. Denn dass er heilig und gut ist, ebensowohl das substanziierte Gut, wie die Erdenmaterie das substanziierte Übel, ist für ihn, als die Gottesemanation (τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ I. Kor. 2_{12} u. s. f.) von selbst gegeben. — Die ἀφθαρσία also, die δόξα, die δύναμις, die γνῶσις oder σοφία und die ἁγιοσύνη oder δικαιοσύνη, das sind die wesentlichen Eigenschaften dieser Geistmaterie. Wie dieselben wechseln zwischen solchen, die nach unsern Begriffen physische, und die nach unsern Begriffen geistige sind, und wie dieses Ineinanderfliessen der Begriffe in der Natur dieser Materie begründet ist, so sind sie nun auch den aus ihr gebildeten Dingen, welche die himmlische Welt bevölkern, gleichmässig eigen.

(2. Die Einteilung und Ausstattung der himmlischen Welt.) Die räumliche Einteilung dieser Welt in mehrere Himmel, die man bei der zeitgenössischen und bei der späteren jüdischen Theologie findet, ist auch bei Paulus vorhanden. ‚Nach rabbinischer Lehre giebt es über der Erde einen siebenfachen Himmel, deren oberster Araboth heisst und die Wohnung Gottes und der Gerechten sowie der vor dem Herrn dienenden Engel ist, obschon nicht unterschiedsloser Weise‘. (Weber a. a. O. S. 158). Schon in den Test. XII patr., Levi 3, sind alle sieben mit ihrem Inhalt ausführlich beschrieben. Diese Siebenzahl scheint mir bei Paulus ausgeschlossen und auf die Dreizahl beschränkt. Denn wenn er II. Kor. 12_2 erzählt, er sei in den dritten Himmel entrückt, und alsbald fortfährt: ‚καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα‘, so ist das Paradies wohl sicher im dritten Himmel gedacht. Denn eine Erwähnung dieses letzteren als einer Vorstufe hätte nur dann Sinn, wenn in ihm irgend etwas bemerkenswertes von dem Apostel erschaut worden wäre. Da das nicht der Fall ist, und auch von einer

Umwandlung des Sehers selbst im dritten Himmel durchaus nicht die Rede ist — denn er weiss vor- wie nachher nicht, ob er in oder ausser dem Leibe gewesen sei —, so hätte er geradesogut jeden der andern Himmel erwähnen müssen, die er zu durchfahren gehabt, ehe er zu dem Paradies emporgelangt sei. Da dies nicht der Fall, so ist die Erwähnung des dritten Himmels, von dem dann nichts weiter berichtet wird, nur dann verständlich, wenn das Paradies eben in diesem Himmel zu finden war. Der Seher ist hinaufgerückt in den dritten Himmel und in diesem hingerafft worden bis an die Stätte, wo das Paradies war. Dieses aber wird in der ganzen Apokalyptik als im höchsten Himmel, in der unmittelbaren Umgebung Gottes gedacht. Es ist der Aufenthaltsort der Seligen, die hier in der nächsten Nähe Gottes seine *δόξα* schauen und mitsamt den dienenden Engelscharen den Herrn anbetend preisen; es ist mit solcher Fülle der Seligkeit und Herrlichkeit ausgestattet gedacht, dass es von allem, was durch das schaffende Wort Gottes hervorgebracht ist, die weitaus höchste, Himmel und Erde überragende Stelle einnimmt. So ist in den Bilderreden des Henoch mehrfach das Paradies als die Stätte genannt, wo die Erlösten weilen. ‚Im Osten des Garten, wo die Auserwählten und Gerechten wohnen‘ 60_8. ‚Alle diese Dinge sahe ich bis zu dem Garten der Gerechten‘ 60_{23}. ‚Es werden ihn preisen alle, die nicht schlafen oben im Himmel; es werden ihn preisen alle seine Heiligen, welche im Himmel sind, und alle Auserwählten, welche im Garten des Lebens wohnen‘. Kap. 39 aber erzählt er von diesen Wohnungen der Auserwählten, sie seien am Ende der Himmel (39_3), d. i. im obersten Himmel, und berichtet weiter: ‚Und ich sahe ihre Wohnungen unter den Fittigen des Herrn der Geister, und wie alle die Gerechten und Auserwählten vor ihm geschmückt sind wie mit Feuerglanz‘. Sie weilen also in der unmittelbaren Umgebung Gottes, dort wo die dienenden Engelscharen stehn, ‚welche nicht schlafen, wie sie vor ihm stehen und preisen und sprechen: »gepriesen seist du und gepriesen sei der Name des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit«‘. Die Wohnung Gottes selber also ist im Paradiese, dieser ersten, unmittelbarsten Schöpfung Gottes. Darum heisst es IV. Esr. 3_6: ‚et induxisti eum in paradiso, quem plantaverat dextera tua, antequam terra adventaret;‘ und zu den Beseligungen der letzten Zukunft wird gerechnet: ‚ostenditur paradisus, cuius fructus in-

corruptus perseverat, in quo est securitas et medela' 7_{53}. Und Apoc. Bar. 51_{11}f. heisst es als Schluss der Beseligung: ,expondentur enim in conspectu eorum latitudines paradisi, et ostendetur eis pulchritudo maiestatis viventium, quae sunt sub throno, et omnes militiae angelorum, qui nunc detinentur verbo meo, ne videantur. excellentia autem erit tunc in iustis magis quam ea quae in angelis'. Auch hier also das Paradies der Ort, in den die Seligen hineingeführt werden, und wo sie die lobpreisenden Engelscharen finden, die unter dem Thron der Herrlichkeit stehen. Wenn man das weiss, so wird freilich klar die ausserordentliche Höhe der Offenbarung des Apostels, dass er hierhin an die oberste Stätte der Seligkeit entrafft wurde; und es wird auch noch verständlicher, dass er gerade hier die ἄρρητα ῥήματα gehört hat, wo eben immerdar die zehntausendmal Zehntausende in der jubelnden Anbetung Gottes verweilen.

In nächster Verbindung nun mit dem Paradies steht in der zeitgenössischen Apokalyptik das himmlische Jerusalem. In der Offenb. Joh. 21f., welcher Abschnitt nach Spitta zu J^2 gehört[1]), also der Zeit des Pompeius entstammt, hat es, wie zu jener Zeit leicht begreiflich, die bedeutend überwiegende Stellung. Aber

[1]) Die Spitta'sche Hypothese, mit der ich hier rechne, gewinnt mir in ihren Grundzügen um so mehr an Wahrscheinlichkeit, je öfter ich auf ihre Prüfung zurückkomme. Wer die Eschatologie des jüd. Volkes nach ihrem Werden und Wandel bis in das christliche Zeitalter verfolgt, wird mit Bestimmtheit zu der Ansicht kommen, dass Anschauungen aus drei ganz verschiedenen Richtungen und Zeiten hier zusammengeflochten sind, die nicht nur zufällig, sondern absichtlich miteinander in Widerspruch stehn, und dass zwei derselben durchaus jüdisch und mit christlichen Begriffen unvereinbar sind. Über die Notwendigkeit, alsdann die Quellen zu scheiden, gilt dasselbe, was ich S. 184f. für IV. Esra geltend gemacht habe. Weizsäckers Bemerkung, es sei bei solchen Werken das Unternehmen, den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen, von vornherein für verfehlt zu erachten, streitet wider alle derartigen Unternehmungen auf dem Gebiete des A.T.s, sowie der profanen kritischen Forschung, wie im Homer, im Nibelungenlied u. s. w. Denn für die Apokalypsen mit dem hergebrachten Schlagwort ihres Synkretismus eine Ausnahme konstatieren zu wollen, sollte man doch nicht mehr versuchen. Solch ein Synkretismus kann vorliegen, wo indifferente Fortbildung der Lehre gegeben wird, nicht aber wo nachweisbare Tendenz zur Ausgabe neuer Schriften und Aufstellung neuer Positionen trieb. Finden sich solche Abschnitte beieinander, so können sie nur durch spätere Hand zusammengestellt sein, für welche die ursprüngliche Tendenz nicht mehr galt.

mitten in das Bild der himmlischen Braut fügen sich die Züge des Paradieses ein: ‚καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς, καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν, καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι‘. In der Quelle M des IV. Esr., die m. E. derselben Zeit entsprungen ist (s. m. z. B. S. 165 ff.), ist dieselbe Bevorzugung Jerusalems vor dem Paradies zu finden (13_{36}): ‚Sion autem veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus‘ [1]). Auch in der Quelle

[1]) Diese eschatologische Übereinstimmung mit J^2 stimmt ebensosehr zu der für beide Quellen angesetzten pompejanischen Zeit, wie das Fehlen des Auferstehungsglauben in J^2 wie in M. Man sollte doch aufhören, es als ausgemacht zu betrachten, dass in dieser Zeit dieser Glaube von den Pharisäern bereits gepflegt worden sei, und sich hierfür auf den Psalter Salomo's zu berufen. Dieser lehrt nicht die Auferstehung, wie z. B. noch Baldensperger (a. a. O. S. 83) unter Hinweis auf Ps. 3_{13-16}; $13_{9.10}$; 14_{2-7}; 15_{13-15} ohne weiteres voraussetzt. Die angeführten Stellen beweisen nur das Gegenteil. In dem ganzen Ps. 3 ist nicht von Tod und Auferstehen, sondern von Fallen und Aufstehn die Rede. Wenn der Gerechte fällt, preist er den Herrn, wenn der Gottlose stürzt, verflucht er den Tag seiner Geburt; darum wird dieser nicht wiederaufstehn, sondern sein Untergang bleibt für ewig, den Gerechten aber wird Gott heimsuchen, dass er wiederaufstehn wird, und zwar diesmal zu ewigem Leben. Diese ζωὴ αἰώνιος ἐν φωτὶ κυρίου ist nur dieselbe, die auch die Psalmen verheissen: ‚seine Blätter verwelken nicht‘ 1_3, ‚er bittet dich um das Leben, so giebst du ihm langes Leben immer und ewiglich‘, 21_5 u. s. f. Die Behauptung, dass man um diese Zeit bereits unter ewigem Leben etwas anderes verstanden habe, ist ganz beweislos. Die Auferstehung jedenfalls ist nur ein Aufstehn vom Fall, bei welchem der fallende keineswegs gestorben war, sondern am Leben geblieben war und Gott gepriesen hatte. Ebenso ist es Ps. 13_9f. Gott wird die Gerechten schonen, heisst es dort, d. h. er wird nicht dulden, dass seine Heiligen die Verwesung sehen, wird sie nicht vernichten, sondern ihr Leben (das der frommen jüdischen Gemeinde) wird εἰς αἰῶνα sein, während die Sünder der Vernichtung anheimfallen. Auch hier wird lediglich gesprochen von einem am Leben Erhalten, keineswegs von einem Erwecken aus dem Tod ins Leben. Ebenso handelt Ps. 14 nur von der Unzerstörbarkeit, der ewigen Erhaltung Israels, dessen der Herr sich immer wieder erbarmen und ihm das Leben nicht ausgehn lassen werde, während das Erbteil der Gottlosen Finsternis, Tod und Verberben sei. Und Ps. 15 verbreitet sich darüber, dass den Gerechten keine Feuersglut noch Feindeszorn etwas

E (um 30 v. Chr.) ist nur Zion genannt und zwar in so abrupter Weise als ‚sponsa et apparescens civitas‘, dass diese Stelle eine bereits bekannte Schilderung des erscheinenden Jerusalems als der himmlischen Braut, wie sie Apoc. Joh. 21 gegeben ist (nach Spitta w. bem. aus der pompejan. Epoche) geradezu vorauszusetzen scheint. In der Hauptquelle S dieses Buches, welche nur eine Beseligung in der himmlischen Welt kennt, treten dagegen beide Grössen gemeinsam auf: neben den Schilderungen der Seligkeit selbst sind als Stätten, wo dieselbe sich abspielen werde, nur das Paradies mit seinem Lebensbaum und die civitas caelestis genannt. ‚vobis enim apertus est paradisus, plantata est arbor vitae, praeparatum est futurum tempus, praeparata est habundantia, aedificata est civitas, probata est requies et perfecta sapientia‘ 8_{52}. In einer der johanneischen Schilderung entsprechenden Form, welche die Himmelsstadt aus himmlischem Stoff, durch und durch leuchtend, ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, und in himmlischen Massen bildet, ist dieselbe überall und so natürlich auch hier gedacht. Wo das klagende Weib im IV. Esra sich in das obere Zion verwandelt, da heisst es: ‚et ecce facies eius fulgebat valde subito, et specie coruscus fiebat visus eius‘ 10_{25}. Vielleicht liegt auch zwischen dem Namen des Gefildes Arphad, auf welchem die Himmelsstadt dort sich aufbaut, und dem Namen Arboth, womit die rabbinische Theologie den höchsten Himmel bezeichnet, ein gewisser Zusammenhang. So heisst es Test. Levi 5: ‚καὶ ἤνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ· καὶ εἶδον τὸν ναὸν τὸν ἅγιον καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὕψιστον‘, sodass

---

anhaben könne, und dass auch beim Gericht nur die Gottlosen in den Scheol hinab vertilgt werden würden, während die Gerechten Erbarmen finden und in der Erbarmung ihres Gottes lebendig bleiben würden. Überall handelt es sich nur um die Erhaltung der Frommen, der jüdischen Gemeinde bei ewigem Leben in durchaus vordanielischem Sinne, und von einer Erweckung der Toten ist in keinem einzigen Psalm die Rede. Vielmehr wird dieselbe geradezu ausgeschlossen, wenn der Psalmist bei der Schilderung der messianischen Zeit, wo der bestimmte Ort gewesen wäre, von ihr zu sprechen, stattdessen den sehnsüchtigen Ausruf thut: ‚μακάριοι οἱ γινόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις‘ 17_{50}. Er preist die selig, welche in jenen Tagen da sein werden, die Segnungen Israels zu schauen, und damit auch er das noch erleben könne, betet er im folgenden Vers um die Beschleunigung dieser schönen Zeit; ‚dass man gestorben sein könne und dennoch ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραήλ, kommt ihm nicht in den Sinn‘. Vgl. m. z. B. S. 167 f.

der Tempel dort die Wohnung ausmacht, in welcher der Thron Gottes steht. Jedenfalls erscheint auch in der Apoc. Bar. dies Zion, wiederum in engster Verbindung mit dem Paradies, in der unmittelbaren Nähe Gottes. Der Herr sagt von ihm, es werde ‚bei ihm' offenbart werden (4_3), ‚quae hic praeparata fuit ex quo cogitavi ut facerem paradisum, et ostendi eam Adamo priusquam peccaret, cum vero abiecit mandatum, sublata est ab eo, ut etiam paradisus'. Mit der Bundeslade, mit dem ganzen Tempelgerät ist sie dort oben vorhanden. ‚et iterum etiam Moysi ostendi eam in monte Sinai, quando ostendi eo imaginem tarbernaculi et omnia vasa eius et nunc ecce custodita est apud me, sicut et paradisus'. Zu sich selbst nämlich in den Himmel hat Gott den Moses damals genommen, dass die Engelscharen vor dem Thron ihm Platz machen mussten (‚sed et coeli illo tempora receperunt se a loco suo, et qui erant sub throno Fortis commoti sunt, quando receperat Moysen apud se' 59_3); und dort hat er ihnen neben all den andern Himmelsgeheimnissen auch die ‚similitudinem Sionis' gezeigt ‚et mensuras eius . . . et magnitudinem paradisi'.

In dieser Überlieferung steht Paulus mitten inne. Auch er kennt die *ἄνω Ἱερουσαλήμ* Gal. 4_{26}, deren Kinder die *κατὰ πνεῦμα γεννηθέντες* sind, die also, wie die ganze himmlische Welt, pneumatischer Substanz ist und die Eigenschaften dieser Substanz, ihre *ἀφθαρσία*, ihre *δόξα* u. s. w. in vollem Masse teilt. Darum gilt sie auch, im Gegensatz zu der *δουλία* des irdischen Jerusalems, welche der *δουλία τῆς φθορᾶς* und der *δουλία τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* gleichermassen unterworfen ist, als frei; denn wo *πνεῦμα* ist, ist Freiheit, Freiheit von der Vergänglichkeit und von den Beherrschern der erdstofflichen Welt. Dennoch zeigt gerade diese Stelle, wie er frei seine Anschauungen der Tradition so entnimmt, wie er sie braucht, und wie ihm sein Christentum und das Bewusstsein, das *πάντα ἐραυνῶν πνεῦμα* zn besitzen, Anlass wird, eine neue Haggada zu schaffen. Denn während er die Himmelsstadt recht wohl kennt, ist ihm dieselbe doch keineswegs etwa durch Moses der Welt offenbart worden, noch ist der mosaische Bund in jener Weise, wie wir's eben in der Apoc. Bar. schlossen, in der himmlischen Welt geschlossen worden. Vielmehr bannt er den Ursprung dieses Bundes lediglich auf dem Berge Sinai fest (4_{24}), betont, dass er rein in den Grenzen der Erdenwelt geblieben sei, dass der *Σινᾶ* sei ein *ὄρος ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* und auf einer Linie stehe mit der *νῦν Ἱερουσαλήμ*.

Der ganze alte Bund entstammt nicht der himmlischen Welt, sondern der Erdenwelt mit ihrer Knechtschaft. Und wenn er dann, wie neuere Exegeten überzeugend gezeigt haben, lehrt, das Gesetz sei dem Moses dort nicht durch Gott, sondern durch die Engel gegeben, durch die es aufgesetzt sei, und er darum den Gesetzesdienst nennt einen Dienst der *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, der armseligen Elementargeister, so stimmt das in dieser Betonung des irdischen Gesetzesursprungs ganz zu unsern obigen Ausführungen über das Wesen der Elementargeister: dass dieselben nicht himmlische Engel seien, sondern die *ἄρχοντες* und *δυνάμεις* dieser Welt, die in dem Himmel nicht (wieder) eingehen könnten, sondern in der Erdenwelt ihr Herrschaftsgebiet haben und alle Wesen unter diese Herrschaft zu binden trachten. Allerdings ist, wie auch schon von andern bemerkt worden, diese Beurteilung des Gesetzes trotz dem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* eine weit geringschätzigere und herbere, als die, welche im Römerbrief vorliegt. Ob mit diesen Ausführungen über Wesen und Ursprung desselben noch der Satz vereinbar sei, dass *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*, dürfte zweifelhaft sein. Wenngleich ja auch schon II. Kor. 3 die *διακονία* des Moses gleichfalls als eine *διακονία* gerade nicht des *πνεῦμα* und der *ζωή*, sondern des *γράμμα* und des *θάνατος* bezeichnet wird; und die *δόξα*, die dort auf seinem Angesicht erscheint, die aber nicht wie die der himmlischen Welt *ἄφθαρτος*, sondern *καταργουμένη* ist, entspricht ganz einer Ausstrahlung dieser *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, die einst *πνευματικά* waren (Hen. 15_7), aber mit dem vergänglichen Fleischesstoff sich vermengt haben und darum, des Himmels verlustig, zwar noch *πνεύματα* sind, aber nicht, wie alles pneumatische sonst, unvergänglich, sondern teils schon vernichtet, teils ihrer völligen Vernichtung entgegensehend.

Dass dem Paulus im übrigen auch die himmlische Welt mit Engelwesen bevölkert ist, und zwar, wie dieser Welt und ihrer pneumatischen strahlenden Substanz nur angemessen ist, mit Engeln des Lichts, wird durch Erwähnung des *ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ* Gal. 1_8, des *ἄγγελος τοῦ φωτός* II. Kor. 11_{14} zufällig ersichtlich. Auch dass er dieselbe Vorstellung von ihrer Thätigkeit des Singens und Jubilierens vor dem Angesichte des Herrn im Paradiese hat, wie die Genossen seiner Zeit, und dass er mit der ergreifenden Lebendigkeit seines Geistes das alles auf das deutlichste vorstellt, die Sinnlichkeit jener Geisterwelt auf das

lebendigste sich ausgebildet hat, lässt sich aus den ἄρρητα ῥήματα, die er im Paradiese gehört, aus den ἀγγέλων γλῶσσαι I. Kor. 13_1, die wie Erz und Cymbal klingen, andeutend ersehen. Die ‚letzte Posaune‘ I. Kor. 15_{52}, von der unten noch zu handeln sein wird, giebt gleichfalls in die sinnliche Greifbarkeit dieser Geistwelt Einblick. So fehlt denn auch das Buch des Lebens nicht (Phil. 4_3), in welchem die Namen der σωζόμενοι durch Engelhand eingezeichnet sind. Nach andern Vorstellungen speichern sich die guten Werke der Menschen als Schätze im Himmel auf, um ihnen dereinst ausgeliefert oder zu grösserer Verherrlichung ihrer himmlischen Gestalt verwandt zu werden. θησαυροί nennt sie das Evangelium vielfach (Mt. 6_{20}. 19_{21}. Luc. 12_{33} u. s. f.), κληρονομία der Petrusbrief (I. Petr. 1_4), und zwar eine κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος, τετηρημένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς, — also wieder mit all den physischen Prädikaten ausgestattet, die dem pneumatischen Stoff zukommen. Ohne hier näher auf Besprechung dieser Stelle eingehen zu können, wollen wir auf eine sehr deutliche Erklärung für diese Anschauung im Henochbuch hinweisen. Gott sagt dort 67, zu Noah: ‚Noah, siehe dein Teil ist heraufgekommen vor mich, ein Teil ohne Tadel, ein Teil der Liebe und Rechtschaffenheit‘. Das ‚Teil‘ bedeutet soviel wie Loos, Erbteil (Dillmann zu Hen. 39_8 u. d. St.), also dasselbe wie κληρονομία. Diese ist aber nicht von Anfang her oben vorhanden gewesen, sondern von unten heraufgekommen; und sie ist ein Erzeugnis des Noah selbst, denn Gott freut sich ihrer Trefflichkeit und will um ihretwillen den Noah mit seinem Geschlecht erhalten. Es steigt also gewissermassen das, was der Mensch an sittlichen und guten Werken vollbringt, in pneumatischer Verkörperung in den Himmel empor und wird hier als sein Erbteil aufgehoben, das dereinst für seine Stellung und Verherrlichung im Himmel massgebend wird; seine Gerechtigkeit hier verkörpert sich dort als ein Schatz, ein Ehrenkleid, als eine κληρονομία ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος τετηρημένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Im IV. Esr. ist dieselbe Vorstellung mehrfach ausgesprochen. So z. B. [VI $_{50}$], wo es heisst: ‚habes enim thesaurum operum repositum apud Altissimum, neque apparebit tibi usque ad tempora novissima‘. Dass Paulus ihr nicht fernsteht, scheint mir gewiss zu sein. Die Bewährung des Erdenwerks im Feuer des Gerichts I. Kor. 3_{13} f., die keineswegs rein bildlich gemeint sein dürfte (s. u.

Kap. 4), lässt auf ein irgendwie vorgestelltes reelles Fortdauern des menschlichen Lebenswerks schliessen, sodass es bei der grossen Weltläuterung durch Feuer Gegenstand der Verbrennung sein kann. Denn wenn auch ursprünglich nicht allgemein von menschlicher Arbeit, sondern von Gemeindegründung die Rede ist, so leitet doch Paulus den Satz, dass auch dieses Werk an dem grossen Feuergerichtstag sich bewähren müsse, aus der allgemeinen Erkenntnis her, dass hier eines jeden Menschen Lebenswerk die Feuerprobe zu bestehen habe (*καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει*). Wird dies Werk verbrannt, so wird der Hersteller bestraft werden, wenn er selbst auch gerettet werden wird. Nun werden wir in den folgenden Kapiteln sehen, dass Paulus für die *σωζόμενοι* irgend eine andere Gerichtsstrafe nicht kennt, als die geringere Verherrlichung, die bei der Bekleidung mit dem himmlischen Leib eines verschiedenen Grades fähig ist. In ihr muss also die hier bezeichnete Strafe bestehen, d. h. die Verbrennung des Werkes mit einer Beraubung der grösseren *δόξα* identisch sein. Nimmt man hierzu, dass nach paulinischer Vorstellung die himmlische Hülle eines jeden, an der ja doch die grössere oder geringere *δόξα* im himmlischen Dasein haftet, bereits jetzt dort oben vorhanden ist (II. Kor. 5_1), und dass diese gleichfalls nicht für alle Menschen dort ist, sondern nur für die *σωζόμενοι*, für die Christen, für welche sie also durch ihre Christwerdung, durch die Legung des *θεμέλιον* dieser *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος*[1]) entsteht, so ergiebt sich, dass das Erdenwerk hienieden dort oben sein Gegenspiel hat und in greifbarer Weise sich ausprägt, indem durch dasselbe der dort vorhandene Himmelsleib ausgestaltet wird. Ist das Werk des Menschen *φαῦλον* (II. Kor. 5_{10}), so wird dieser Leib, den der Mensch sich bei Lebzeiten geschaffen, in der grossen Feuerläuterung nicht als ‚ein Teil ohne Tadel‘ sich bewähren; sondern wenn auch der Mensch selbst durch das vorhandene *θεμέλιον* gerettet werden wird, so wird doch das darauf gebaute Werk verbrannt werden, und so ein guter Teil der *δόξα* ihm verloren gehen. Des Gerechten Lebenswerk dagegen hat sich durch immer zunehmendes Strahlen und Unvergänglichwerden, durch immer

---

[1]) Das *αἰώνιος* bezeichnet die ewige Dauer für die Zukunft, nicht etwa die Existenz von Ewigkeit her; vgl. den vorhergehenden Satz: ‚*αἰώνιον βάρος τῆς δόξης κατεργάζεται ἡμῖν*‘. S. o.

wachsende Verfestigung der pneumatischen Substanz des Himmelsleibes zu einem himmlischen Schatz für ihn aufgespeichert, der durch das grosse Gerichtsfeuer nicht zerstört werden kann. Das ist auch in II. Kor. 4. 5 deutlich ausgesprochen. Denn wenn die Mitteilung von der droben vorhandenen *οἰκία αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* durch *γάρ* angeknüpft ist an die Aussage, dass ein *αἰώνιος βάρος τῆς δόξης* ihrer warte, so ist damit gesagt, dass dies *αἰώνιον β. τ. δ.* eben in jenem herrlichen Himmelsleibe besteht, mit dem sie einmal angethan werden sollten. Und wenn nun andererseits diese überschwängliche Herrlichkeit gerade durch die gegenwärtig erduldeten Leiden gewirkt werden soll 4_{17}, so erfährt darnach, entsprechend der hier vorgehenden Erneuerung des inneren Menschen, der obere Himmelsleib eine Steigerung der *δόξα αἰώνιος*. Je mehr Trübsal hier unten bestanden werden, je mehr der *ἔξω ἄνθρωπος*, der erdstoffliche Mensch vernichtet wird 4_{16}, und der neue an Kraft zunimmt, desto mehr beginnt die obere *οἰκία* von einem *αἰώνιον βάρος τῆς δόξης* zu strahlen, um dereinst als ein Teil ohne Tadel erfunden und seinem Eigentümer als verdienter *μισθός* zuerteilt zu werden. Das im 1. Abschn. mehrfach erwähnte *καύχημα*, der *στέφανος τῆς δόξης* u. s. w., den sich Paulus durch sein Lebenswerk zu erringen trachtet, hat dadurch seine Erläuterung bekommen. — Eine Folge der Abstufung der himmlischen Leiber nach ihrer grösseren oder geringeren Güte (wie dieselbe überhaupt in der ganzen hierarchia caelestis, auch in den Sterngeistern I. Kor. 15_{41}, vgl. Everling z. d. St., u. s. f. zutage tritt) ist die, dass die Leiber gewiss auch in verschiedenen Kammern, ja in verschiedenen Himmeln untergebracht sein werden. Ein Leib, an dem noch nicht alles *ἄφθαρτον*, *ἀμίαντον* und *ἀμάραντον* geworden ist, kann natürlich nicht im obersten Himmel untergebracht sein, wo die *δόξα* Gottes in der unmittelbar von ihm ausströmenden Kraft waltet. Gerade deswegen war es auch ein Zeichen für die überaus weit fortgeschrittene Entwicklung des Paulus, dass er in den obersten Himmel entrückt werden konnte. Sein *ἔξω ἄνθρωπος* musste schon sehr im Sinne von II. Kor. 4_{16} f. vernichtet, der innere ganz zur Herrschaft gekommen sein, wenn er imstande war, dort einzutreten; und so war gerade dies in der That ein Anlass, sich eben der *ἀσθένεια* seines erdstofflichen Leibes zu rühmen, der der *δύναμις* des inneren pneumatischen Daseins Raum gegeben. — Viele werden wohl auch hier wieder

der Ansicht sein, dass man verkehrt thue, diesen apokalyptischen ‚Phantasmen' auf ihre Konsequenzen nachzugehn, da es in der Apokalyptik keine Konsequenz gebe und keinen logischen Zusammenhang der einzelnen Glieder. Solche Behauptung zeugt jedoch nur von Unkenntnis oder oberflächlichem Studium der apokalyptischen Literatur. Wie man z. B. gerade aus der virtuellen Abstufung der Bestandteile der Himmelswelt zu einer räumlichen Abstufung derselben gelangt ist, kann aus der Wanderung Henochs durch die Enden des Weltalls, aus der Verteilung der Dinge auf die 7 Himmel in den Test. XII. patr. u. s. w. erkannt werden; Vorstellungen, die Paulus mit seinem dritten Himmel kurz, aber bemerkenswert streift. Dass andere dahin gehörige Notizen fehlen, ist ebenso zufällig, wie das Vorhandensein so ganz vereinzelter, aber eminent aufklärender Bemerkungen, wie die I. Kor. 10_4. II. Kor. 11_3. Gal. 4_{25} u. a. Gerade dass diese beweislos hereinfahrenden Stücke einer uns fremden Welt so zerstreut und zusammenhangslos, dann aber so sicher und der Erläuterung nicht bedürftig auftreten, ist ein Zeichen, dass dem Apostel diese ganze Vorstellungswelt eine so altgewohnte und selbstverständliche geworden ist, dass er gegebenenfalls daraus schöpfen kann, wie ein gebildeter Europäer aus dem Einmaleins. Neue, eigene Gedanken, die solchem Gedankenkreise entsprechen, kommen jezuweilen dazu. ‚Ein Schriftgelehrter, zum Gottesreich gelehret, ist einem Manne gleich, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorträgt'.

Noch ein Bestandteil der himmlischen Welt ist zu erwähnen, der gleichfalls in der zeitgenössischen Anschauung eine wichtige Rolle spielt, das sind die Geheimnisse, die sich dort oben verbergen. ‚*καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα*' sagt Paulus I. Kor. 13_2 und bezeichnet damit hohe Güter, die er mit dem bergeversetzenden Glauben in einem Atem nennt. Dass diese Geheimnisse nicht solche irdischer Art sind und Bestandteile der *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* ausmachen, geht daraus schon von selbst hervor, ebenso wie aus ihrer Enträtselung durch die *προφητεία*, die nach 12_1 zu den Wirkungen des *πνεῦμα* gehört. Es müssen also Geheimnisse der himmlischen Welt sein, deren es nicht blos das eine, oft erwähnte von der Erlösung durch das Kreuz Christi, sondern eine ganze Menge giebt, die alle zu wissen es sich verlohnen könnte. Und durch das *τὰ μυστήρια πάντα* werden

diese Geheimnisse nicht blos als allerlei Geheimnisse, sondern als die Geheimnisse, die bekannten, oft genannten und zum Gegenstand des Forschens gemachten Geheimnisse bezeichnet. Der Kenner der zeitgenössischen Schriften weiss nun gut genug, was alles für Geheimnisse als unergründlich galten, was für Fragen als unlösbar aufgeworfen wurden. Der Schlüssel zu allen findet sich im Himmel. IV. Esr. 4_5 sagt der Engel zu Salathiel: ‚vade, pondera mihi ignis pondus, aut mensura mihi flatum venti, aut revoca mihi diem qui praeteriit‘. Und nach V. 7 hätte er ihn ebensogut fragen können: ‚quantae habitationes sunt in corde maris, aut quantae venae sunt in principio abyssi, aut quantae viae sunt super firmamentum, aut qui sunt exitus paradisi‘. Alle diese Dinge sind thatsächlich im Himmel vorhanden oder aufgezeichnet. Denn nach Ap. Bar. 59, als Gott den Moses zu sich in den obersten Himmel hinaufnahm, hat er sie ihm alle gezeigt: ‚tunc ostendit ei mensuras ignis profunditates quoque abyssi et pondus ventorum et numerum guttarum pluviae . . . et radicem sapientiae et divitias intellegentiae et fontem scientiae et altitudinem aïris et magnitudinem paradisi et finem saeculorum et initium diei iudicii: et multitudinem angelorum, quibus non est numerus, et virtutes flammae . . . et ordines principatus angelorum u. s. f.‘ Wieviel von diesen Dingen nach Paulus nicht mehr zu den himmlischen Geheimnissen, sondern zu der *σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* gehört hat, mag unserer Vermutung überlassen bleiben. Vor allem war aber die Einrichtung des Himmels selbst mit seiner Bevölkerung und die des Weltplans mit seiner Enträtselung in der messianischen Zukunft von grosser Wichtigkeit. Dass derselbe nach Paulus wirklich vorhanden und auch in erkennbarer Weise vorhanden ist, ist klar. Dieser Weltplan, der in dem Erlösungswerk durch Christus seinen Gipfel findet, ist als *μυστήριον* vorhanden gewesen von Ewigkeit her ‚*κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου*‘ Rom. 16_{25}. Das bedeutet nicht nur, dass nach dem Willen Gottes die jetzt verkündigten Thatsachen vorausbeschlossen gewesen, und nur dieser Beschluss nicht mitgeteilt worden sei, sondern es will sagen, dass der wirkliche Verlauf der Dinge in himmlischer Existenz vorausgeschaffen und an verborgenen Örtern aufbewahrt sei. Christus, das *πνεῦμα*, alle Mittel und Formen der Beseligung wie des künftigen Gerichts sind dort längst vorhanden gewesen und nur nicht gezeigt worden.

So haben die *αρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* sie nicht gezeigt bekommen, denn sonst würden sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt und dadurch zu ihrer eigenen Vernichtung mitgeholfen haben. Darum ist auch vielfach das apokalyptische Schauen nicht blos ein geistiges Antizipieren, sondern ein wirkliches Erleben der Dinge, die im Himmel thatsächlich sich abspielen. Das erstere kommt auch vor; es wird jedoch, da man eine vom materiellen losgelöste rein geistige Funktion nicht kennt, in die Form von Engelmitteilungen oder Herrenworten (Uriel in S des IV. Esr., Ramiel und das Herrnwort in Apoc. Bar. u. s. f.), vom Verschlingen eines pneumatischen Buches (J [2] in Ap. Joh.) oder von bildlichen Traumgesichtern eingekleidet. Henoch dagegen, Moses in Ap. Bar. u. s. w. werden persönlich an die Dinge herangeführt, die augenblicklich noch in den Himmeln präexistieren und dereinst aus der Verborgenheit heraustreten sollen, um das vorgeschaffene *μυστήριον* des Weltplans vor aller Augen zur Erscheinung zu bringen. Und jene Engelbelehrungen über die Zukunft stammen auch nur daher, dass eben die *πνεύματα τῶν προφητῶν* die für die Zukunft im Himmel vorhandenen und zubereiteten *μυστήρια* selbst gesehen haben und darum Aufschluss über sie zu geben vermögen. So übernehmen Uriel nnd andere Engel diese Rolle der orientierten Führer im Henoch; so gleichfalls einer der Schalenengel in J [2] aus Ap. Joh., nachdem die durch das Buch vermittelte Zukunftsvision vorüber ist (21_1); so auch der führende Engel im Test. Levi, der vor dem Eintritt des letzteren in die oberen Himmel ihm den Inhalt der 7 Himmel erzählt und dabei u. a. berichtet: ‚*ὁ δεύτερος ἔχει πῦρ, χίονα, κρύσταλλον, ἕτοιμα εἰς ἡμέραν προστάγματος κυρίου, ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ τοῦ θεοῦ. ἐν αὐτῷ εἰσι πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν εἰς ἐκδίκησιν τῶν ἀνόμων. ἐν τῷ τρίτῳ εἰσὶν αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν, οἱ ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως ποιῆσαι ἐκδίκησιν τοῖς πνεύμασι τῆς πλάνης καὶ τῷ Βελίαρ*‘. Ausserdem aber ist der Verlauf der Welt und namentlich auch die letzten Dinge in den berühmten ‚Tafeln des Himmels‘, den pneumatischen Büchern der oberen Welt, niedergelegt. Hen. 81_1 ff. spricht Uriel zu Henoch: ‚o Henoch, betrachte die Schrift der himmlischen Tafeln und lies, was darauf geschrieben ist, und merke dir alles Einzelne‘. Und ich betrachtete alles auf den himmlischen Tafeln und las alles, was darauf stand, und merkte mir alles und las

das Buch und alles, was darauf stand, alle Thaten der Menschen und alle Fleischgeborenen, die auf der Erde sein werden, bis in die fernsten Geschlechter'. Diese Bücher aber, als nicht *ἐν γράμματι*, sondern *ἐν πνεύματι* existierend, hatten die Eigentümlichkeit, dass alles in ihnen geschriebene nicht mit Tinte gemalt, sondern in lebendiger Wirklichkeit hineingeschaffen war. So gehören dazu nach Fabricius l. c. p. 552 alle jene himmlischen ‚Archetypa' der irdischen Dinge, die *παραδείγματα* des Hebräerbriefs (9_{23}), die himmlische Stiftshütte, das himmlische Gesetz u. s. f. Natürlich ist alles in der Himmelssubstanz geschaffen, d. h. *πνευματικός* oder *πυρινός* (Fabr. 552). Alles ist nicht tot, sondern lebendig und imstande, wie alle pneumatischen Wesen, sich zu bewegen und Lebensäusserungen von sich zu geben. So Test. Napht. 5: ‚*καὶ ἰδοὺ γραφὴ ἁγία ὤφθη ἡμῖν, λέγουσα· Ἀσσύριοι, Μῆδοι κτλ.*'. Daher die merkwürdige Vorstellung in J [2], dass der Seher durch Verschlingen eines Buches zu seinen apokalyptischen Erlebnissen gelangt. Es ist das offenbar eine dieser himmlischen Tafeln. Durch die *δύναμις*, die Emanations- und Immanationskraft geht sie in den Seher ein, und nun erlebt er alle die dort vorausgeschaffenen Dinge in greifbarer Lebendigkeit. Dasselbe liegt bei dem Buch mit den 7 Siegeln vor. Je nachdem eins derselben geöffnet worden, geht das, was in dem Buch geschrieben steht, hörbar und sichtbar vor den Augen der im Himmel anwesenden vor sich. Es ist von Alters her Anschauung gewesen, dass nur wenigen Auserwählten alle diese himmlischen *μυστήρια* gezeigt seien. Als Moses sie sah, mussten die Engel weichen; Henoch und einzelne Patriarchen haben Zugang zu diesen Büchern gehabt, die das Weltende und den Errettungsplan leibhaftig enthielten (Fabr. 553), wenn auch nicht alle alles geschaut haben. Natürlich hat der *Χριστός*, der die *εἰκὼν θεοῦ*, das *πνεῦμα θεοῦ* selber ist, sie alle durchforscht, auch die, in welche die Engel vergebens hineinzusehn versuchten (I. Petr. 1_{12}), und welche die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* nicht erkannt haben; denn das *πνεῦμα κυρίου* ist das *πνεῦμα θεοῦ* und erforscht darum alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Und so hat schon Fabricius keinen Anstand genommen, die *μυστήρια σεσιγημένα* des Paulus ohne weiteres mit jenen himmlischen Tafeln zu identificieren. Vgl. S. 553: ‚Id quoque supponunt nostri Testamenti ratiocinia, Spiritum illum arcanorum divinorum fuisse conscium mysteriorumque ab omni aevo *ἀποκεκρυμμένων* I. Kor. 2_{10}'.

Und in der That ergiebt sich die Parallele von selbst. Wie in der Ap. Joh. nur das Lamm das Zukunftsbuch öffnen kann, so sind diese die letzteren christlichen Ereignisse enthaltenden Tafeln allen andern von Ewigkeit her verborgen geblieben und nur den Christen durch Christus und sein *πνεῦμα* enthüllt worden. Gerade wenn man die Jesaiasweissagung liesst, die Paulus I. Kor. 2 darauf anwendet, wird das besonders deutlich. Er zitiert: ‚*ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*‘. Erwägt man dabei, dass das *ἡτοίμασεν* gerade das Wort ist, welches in der Apokalyptik für die im Himmel zu einstiger Verwendung vorausgeschaffenen Dinge gebraucht wird (cf. die *ἄγγελοι ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ ἐνιαυτόν* Ap. Joh. 8_{15} u. s. w.), und dass Jesaias dies *ἡτοίμασεν* gar nicht hat (sondern *ἔργα, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον*‘), so wird wohl deutlich, dass auch für Paulus die Dinge nicht mehr, wie bei Jes., rein zukünftig sind, sondern im Himmel, in jenen *πλάκες οὐρανοῦ* bereits geschaffen präexistieren und durch das alles durchforschende *πνεῦμα* den Christen mitgeteilt sind. Ebenso wie er in der Anknüpfung der *προφητεία* an die *πνεύματα προφητῶν*, die Weissagungsengel (Everling S. 39 ff. zu I. Kor. 14_{32}), in der Vorstellung drinsteht, dass die Engel aus ihren überirdischen Kenntnissen, deren Ursprung wir vorhin feststellten, enthüllende Mitteilungen machen. — Vgl. übrigens den Exkurs von Fabricius über die *πλάκες τοῦ οὐρανοῦ* a. a. O. S. 551—562.

Noch wäre über die beiden höchsten Bewohner der Himmelswelt zu sprechen, über Christus und Gott Vater selbst. Allein eine Besprechung des ersteren würde, um einigermassen von Wert zu sein, sich zur Christologie erweitern müssen. Es mag daher nur kurz gesagt werden, dass er der ganzen himmlischen Herrlichkeit höchste und herrlichste Person von Ewigkeit her war. Er ist *κατ᾿ ἐξοχήν* das *πνεῦμα* II. Kor. 3_{17}, das *πνεῦμα θεοῦ*. Denn das *πνεῦμα κυρίου* haben, und das *πνεῦμα θεοῦ* haben, ist eins; ib., vgl. I. Kor. 2_{12}. Er ist die ursprüngliche und unmittelbarste Ausströmung Gottes, die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* II. Kor. 4_4, diejenige Emanation, durch welche das All geschaffen wurde I. Kor. 8_6. So ist die Annäherung an den *λόγος* — Weltschöpfer und die übrigen Gotteshypostasen eine ungemein grosse. Die Christologie des Kolosserbriefs enthält nur die ad

hoc abgefasste, darum deutlichere und prinzipiellere Ausprägung dessen, was die Hauptbriefe von diesem Menschensohn nach henochischem Vorbilde wissen.

Gott selbst endlich ist in eine Erhabenheit hinaufgerückt, die alles Denken, Schauen, Wahrnehmen himmelweit übersteigt. Giebt es nach Paulus etwas über alles Körperliche hinausliegendes, so ist es Gott. Denn das πνεῦμα, diese Gottessubstanz, ist doch eben nur eine Ausströmung, eine Manifestation Gottes; es ist das πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ ϑεοῦ I. Kor. 2_{12}. Zwar ist alle himmlische δόξα die δόξα Gottes Rom. 5_2. 6_4 u. s. f., weil die δόξα des Geistes die der göttlichen Substanz ist; und auch räumlich wird er im Sinne des Paulus weilen auf seinem Thron inmitten des παράδεισος, des ἄνω Ἱερουσαλήμ; denn Christus sitzt zur Rechten Gottes Rom. 8_{34}. Kol. 3_1. Aber die δόξα muss so überschwänglich gewaltig sein, dass ein Anschauen derselben für Engel und Menschen nicht möglich ist. Denn ein εἰκών Gottes, das die Vermittlung übernähme, wäre sonst nicht nötig und nicht möglich. — Die Entfernung des erhabenen Gottes in alle Himmelsfernen hinauf, von der Baldensperger S. 45 ff. ein so gutes Bild gegeben, hat bei Paulus denselben Standpunkt erreicht, wie bei denjenigen seiner Zeitgenossen, bei welchen sie auf ihrer Höhe steht.

Um so gewaltiger aber zeigt sich die Kraft und die religiöse Glut, die aus der Verworfenheit eines kosmischen Daseins nun hinaufringt zu der Aufnahme in die Nähe dieses himmlischen, heiligen, lebendigen Gottes. Selbst gebannt in eine Welt der Finsternis, der Sünde, des Todes; mit unauflöslichen Fesseln, denen des eigenen Leibes, des eigenen Fleisches — und ohne Leib kein Leben —, gebunden unter die Macht teuflischer Mächte, gefallener Geistfürsten, die mit dämonischen Mitteln herrschen und wirken Sünde, Verwesung, Tod. Und demgegenüber einer Welt sich bewusst, wo Licht, Heiligkeit, Unvergänglichkeit, Kraft, Leben die Eigenschaften des Stoffes heissen, aus dem alles gebildet. Wo alle Leiber Ausstrahlungen und Nachbildungen sind des Allerhöchsten, wo unaussprechliche Klänge gehört, unverweslicher Trank getrunken wird; wo Leben und Liebe und Gerechtigkeit glänzen in ewigem Anschauen Gottes. Es wäre eine Unvernunft, ein undenkbarer Gedanke, wenn da nicht seine ganze Seele, die mit solcher Glut des Unterschieds der beiden Welten sich bewusst geworden, hinauf-

gerungen hätte aus dieser Welt des Todes in jene Welt des Lebens; wenn nicht alle Sittlichkeit in diesen Erdenformen, alles Denken, Leben und Sein in diesem Erdenleben ihm zusammengeschrumpft wäre zu einem Nichts gegenüber dem einen grossen Ziel der Erlösung aus diesem Todesleib, der Gewinnung einer Daseinsform und eines Weges, einzugehn in jene Welt des ewigen Lebens. Darum alle Erlösung durch und alles Hoffen auf Christus wäre elend, ziellos, wertlos, wenn es nur auf dies Erdenleben sich erstreckte. Sie liesse ja drin in dieser Erdenwelt, in Vergehen und Sterben, sie rettete ja nicht hinüber in jene Welt des Lebens und des Lichts. Und das allein ist drum das Ziel des Werks der Errettung durch Jesum Christ, ‚ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ‘ Gal. 1 4.

Wie dies Ziel, durch das Werk Jesu Christi für die Menschheit errungen, in Erscheinung treten wird, werden nun die folgenden Kapitel zeigen.

4.

Der Tag des Gerichts.

1. Der Zeitpunkt; die Messiaswehen. — 2. Die Parusie Jesu des Messias mit ihren Begleiterscheinungen. — 3. Christus der Richter. — 4. Die Form des Richtens. — 5. Das Gericht über die Bösen und über die Guten. — 6. Das Gericht über den κόσμος und seine Mächte. — 7. Die Thätigkeit der Heiligen. — 8. Die Dauer des Tags, das tausendjährige Reich.

(1. Der Zeitpunkt; die Messiaswehen.) Wenn der Tag des Herrn erscheint, so kommt er als Bringer aller der Segnungen, die erstrebt worden sind, solange die Menschheit und die schmachtende Kreatur auf ihn harrte. Aber bevor die neue Zeit kommt, fasst die alte noch einmal alles Leid zusammen, dessen sie fähig ist. In unerhörten Schlägen schüttet dieser Äon über seine Bewohner die Fülle seines Elends aus. Die alte Welt gerät in Wehen, bevor sie die neue Welt gebiert. — Diese Meinung fand Paulus bei den meisten Genossen seiner Zeit. Aber er hat sie sich nicht bis in die Einzelheiten hinein anzueignen vermocht. Jederzeit haben sich in der apokalyptischen Literatur Stimmen gefunden, die wegen gar zu dringlicher Messiashoffnung in einer äusserlich ruhigen Zeit auf ausgedehnte Messiaswehen, wie die 3 Quellen der Apoc. Joh., wie die Quelle E in

IV. Esra (5_1 ff.) oder die Wolkenvision in Apoc. Bar. sie erwarten, verzichten. So wenn die Hauptquelle des IV. Esr. erwartet, es werde plötzlich, während der Dauer der ruhigsten Herrschaft und üppigsten Macht Roms das Ende unvorbereitet hereinbrechen (vgl. m. z. B. S. 38, 75 f. u. ö.); oder wenn die Adlervision ebenda den Messias vorstellt, wie er während des Waltens römischer Regenten alsbald selbst hervortritt und ihre Vertilgung übernimmt. In irgend einer Form jedoch finden sich diese Schriften mit der Überlieferung ab. Meistens wird in ihnen die gegenwärtige Bedrückung durch das römische Reich selbst als die höchste und letzte Qual und als der Gipfel widergöttlicher Kraftentfaltung angesehen, und auf die wunderhaften Teile und Naturereignisse aus den Messiaswehen nur kein Gewicht gelegt. Beunruhigungen innerhalb der Menschheit, übermässig viel Zank, Streit und Krieg treten dann an ihre Stelle und übernehmen die Rolle der Vernichtung, die sonst den Schlägen und Plagen vom Himmel her zu geschrieben werden. So in der Hauptquelle der Apoc. Bar. 48_{31} ff., — wo diese Unruhen nicht, wie in den übrigen Quellen dieses Buches, zu einer irdischen Messiasherrschaft, sondern zu dem Weltende selbst die unmittelbare Einleitung bilden.

Paulus hat sich, durch den Drang seines Glaubens an die unmittelbar bevorstehende Parusie veranlasst, dieser vereinfachten Form der Tradition angeschlossen. Irgend eine Schilderung der Messiaswehen in den hergebrachten Formen, — unter welchen namentlich Feuer vom Himmel, Erdbeben, Hungersnot u. dgl. eine bedeutende Rolle spielen, — findet sich bei ihm nicht. Statt dessen tritt überall das Bewusstsein hervor, dass das Ende jeden Augenblick zu erwarten sei. Dass er selbst es erleben werde, scheint ihm in den früheren Briefen unzweifelhaft. ‚ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου‘ sagt er I. Thess. 4_{15}; und einige Jahre später heisst es mit derselben Sicherheit: ‚πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα I. Kor. 15_{51}; nur dass jetzt dies als Geheimnis verkündigt wird, dass noch eine ganze Anzahl übrig bleiben wird, während im Thessalonicherbrief die Thatsache, dass überhaupt jemand noch vorher sterben konnte, einer Erläuterung bedurfte. Dort lehnte er's, fast mit absichtlichem Ausschluss irgendwelcher Messiaswehen als bestimmter Vorboten der Parusie, ausdrücklich ab, ‚über die Zeiten und Stunden‘ sich irgendwie auszulassen, da

der Tag des Herrn komme ὡς κλέπτης ἐν νυκτί. So plötzlich, so rasch, ohne jede Vorbereitung hoffte er von dem Anbrechen des Tags überfallen zu werden. Und in ganz demselben Sinne schreibt er noch Rom. 13_{12}: ‚ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν‘. Und wenn eine lange Zeit inzwischen verstrichen ist, so ist das nicht Anlass, über die Nähe des grossen Ereignisses überhaupt ungewiss zu werden, sondern es wird vielmehr daraus geschlossen: ‚ἡ σωτηρία ἐγγύτερον ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν‘ ib. 11. Darum spricht er auch I. Kor. 10_{11} von sich und seinen Lesern als von solchen ‚εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν‘, erinnert daran, dass ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν 7_{29}, und leitet daraus die Mahnung her, alle irdischen Verhältnisse und Einrichtungen von jetzt an nur noch als vorübergehende zu betrachten. Gegen diese unzweideutigen Äusserungen können die Aussprüche des Römerbriefs über die Bekehrung der Heiden, die vorher noch erfolgen müsse, nicht inbetracht kommen. Thatsächlich soll nach denselben das Ende dann eintreten, wenn die πρόσλημψις Ἰσραήλ erfolgt sei Rom. 11_{15}; diese aber soll erst dann geschehen, wenn ‚die Fülle der Heiden eingegangen sei‘ 11_{25}. Gewiss ist ihm das rascher denkbar erschienen, als uns. Denn er hofft durch seine eigene Thätigkeit diesen Zeitpunkt bedeutend zu beschleunigen (11_{14} f.), den er, wie bereits bemerkt, gleich darauf als sehr nahe bevorstehend bezeichnet (13_{11} f.). Und wirklich konnten die sehr rasch zu verhältnismässig grosser Stärke gelangten heidenchristlichen Gemeinden in Städten wie Antiochien, Korinth u. s. w., sowie die Verbreitung derselben schon über den ganzen orbis terrarum den über die statistischen Bevölkerungsverhältnisse schwerlich mit moderner Präzision nachdenkenden Apostel über den Prozentsatz der Bekehrten zu den Nichtbekehrten wohl täuschen. Dann aber ist mit dem πλήρωμα τῶν ἐθνῶν selbstverständlich nicht die ganze Fülle der Heiden überhaupt, sondern nur die ganze Fülle der zur Errettung prädestinierten gemeint, über deren Anzahl Paulus sich gar nicht verbreitet, die ebensogut ein kleines Häuflein, wie eine grosse Schar der lebenden Menschen umfassen kann. Denn dass der Glaube an eine ausnahmslose Bekehrung aller ihm vollständig fern liegt, geht aus der Prädestinationstheorie Rom. 9, aus der mehrfach schon besprochenen Scheidung der Menschen in die σωζόμενοι und die ἀπολλύμενοι II. Kor. 4_{15} u. s. f. hinlänglich hervor. — Trotzdem wird die Einwirkung jener so allgemein

verbreiteten Leidensweissagungen auch bei ihm bemerkbar. So, wenn er den Thessalonichern schon bei seiner ersten Anwesenheit vorausgesagt hat, ‚*ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι*', ‚*ὅτι εἰς ταῦτα κείμεθα*' 3_{3} f. Diese Einfügung solcher Verkündigung in seine erste Predigt von dem Kommen des Messias deutet doch darauf hin, dass er die der Parusie voraufgehenden Trübsale für selbstverständlich gehalten und in seinen Zukunftsbelehrungen nicht weggelassen hat. Und wenn er dann hinzufügt, ‚*καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε*', so wird erkennbar, dass er gerade die rasch ausbrechenden Christenbedrängungen hierhin gerechnet hat, in ähnlicher Weise, wie in dem Salathielbuch des IV. Esr. die Bedrückung Israels durch Rom die ganzen Messiaswehen ausmacht. Noch mehr tritt solche Anschauung von nnvermeidlichen חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, die zumteil schon begonnen haben, zutage, wenn er den Jungfrauen vom Heiraten abredet *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* und hinzufügt, dass solche, die es doch thun, *θλίψιν τῇ σαρκὶ ἕξουσιν* I. Kor. 7_{26} ff. Da besteht schon jetzt die *ἀνάγκη*, die Drangsal, die bei den ruhigen und äusserlich sicheren Verhältnissen der Korinther in nichts anderem beruhen kann, als in den Messiaswehen, die mit ihren beunruhigenden Erscheinungen bereits hie und da über der Christenheit zutage getreten sind, in allerlei Drangsalierungen sich geäussert haben und keinen Augenblick Sicherheit geben, dass sie nicht in ganzer Fülle, mit allen erwarteten Schrecken hereinbrechen. Und wenn er wegen dieser Not der Zeit gerade vom Heiraten abrät und die Jungfrauen in diesem Zusammenhang auf die Trübsal im Fleisch aufmerksam macht, die sie alsdann zu erleiden haben würden, so erinnert das wohl deutlich an das *οὐαί*, das die Apokalypse Mt. 24 den *ἐν γαστρὶ ἐχούσαις* gerade für die Nöte der letzten Tage zuruft. Die Erklärung auch dafür ist in der apokalyptischen Literatur zu finden. Den Geburtswundern ist in derselben eine eigene Stelle angewiesen. Wenn die Himmelsbücher geöffnet werden, und das Gericht beginnen soll, dürfen keine Seelen mehr zurückbleiben oder mit dem Erscheinen zaudern. Auch die, welche noch mit den Föten verbunden oder für dieselben bestimmt waren, müssen ans Tageslicht treten; und unter furchtbaren Schmerzen werden sich darum unreife Geburten von den Schwangeren losreissen, Geschöpfe, die doch am Leben bleiben und mit wunderhaft schnell erlangter Zurechnungsfähigkeit dem Gericht sich stellen können. So heisst es IV. Esr. 6_{21} (in E):

‚et anniculi infantes loquentur vocibus suis, et praegnantes immaturos parient infantes trium et quattuor mensium, et vivent et suscitabuntur‘. (Vgl. m. z. B. S. 54.) Dass diese Schilderung, die nach meinen Untersuchungen etwa dem Jahr 30 v. Chr. entstammen würde (s. ebenda S. 143 ff.), dem Paulus bekannt gewesen sei, macht auch die abrupte Erwähnung des einen, die Ankunft des Messias begleitenden Posaunenstosses, der sich anderswo nicht findet (I. Kor. 15_{52}, vgl. E in IV. Esr. 6_{23}), nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls aber hat er, wenn er sie auch nicht näher fixieren wollte, eine unbestimmte Vorstellung von Wirren und Nöten festgehalten, die zumteil schon begonnen hätten, zumteil erst bei dem Anbrechen der ἡμέρα recht in Erscheinung treten würden. Dass er dabei gerade an die Geburtswehen besonders denkt, ist bei seiner Auffassung des ganzen Herganges sehr natürlich. Denn wenn auch im übrigen die einzelnen Züge jener Schilderungen ihm gleichgültig waren, so war doch bei seiner Lehre von der Verwandlung der übrigbleibenden selbstverständlich, dass die noch im Mutterschoss verborgenen Wesen sich diesem vorher unter Schmerzen entreissen müssten. Jedenfalls aber will er nicht erst auf Erdbeben und Hagel, auf Hungersnöte und Luftgespenster warten; sondern, wenn auch von raschem Unheilssturm begleitet, kommt doch der Tag des Herrn bald und plötzlich, wie ein Dieb in der Nacht. Auch die Gefangenschaftsbriefe, wenngleich ihnen der Gedanke an den Tod des Paulus selbst näher liegt, ändern an dieser Erwartung nichts. Noch der Kolosserbrief will, dass die Zeit ausgekauft werde 4_5, hält die Frist also nicht für lang, die dafür noch aussteht. Und der Philipperbrief mahnt 4_5: ‚ὁ κύριος ἐγγύς‘, ‚der Herr ist nahe‘.

(2. Die Parusie Jesu des Messias.) In welcher Form nun, in welcher Weise, mit welchen Begleiterscheinungen die Erscheinung des Herrn vor sich gehen werde, darüber lassen sich auch noch ziemlich genaue Ermittelungen anstellen. Die Hauptsache des ganzen Ereignisses, durch welches dieser Äon abgeschlossen wird, ist natürlich das Heraustreten des Messias aus seiner himmlischen Verborgenheit, die Parusie. Wie auch immer die messianische Hoffnung die Trennung der beiden Zeitalter vorgestellt hat, wenn sie überhaupt an die Person eines Messias dachte, so wurde mit seinem Erscheinen der bestehenden bösen Zeit ein Ende gemacht, und die Einleitung gegeben der beginnenden guten. So auch bei Paulus. Das Heraustreten des

erhöhten Christus aus seiner Verborgenheit bei Gott ist das Ende der gegenwärtigen Ordnung der Dinge. Ob er das Ende des Fortschreitens der Dinge und Ereignisse überhaupt bezeichnet, oder ob etwa, wie in allen den Überlieferungen, welche eine begrenzte Messiasherrschaft annehmen, auch das Reich Jesu Christi selbst noch ein Ende finden, und alsdann erst die endgültige Gestaltung alles Seins für die Ewigkeit, das eigentliche Ende eintreten solle, werden wir noch zu untersuchen haben. Jedenfalls ist das zunächst bevorstehende Ende des gegenwärtigen Weltlaufs der ‚Tag des Herrn', die Erscheinung des himmlischen Jesus Christus selbst. Vgl. z. B. I. Kor. 1_8: ‚ὃς καὶ βεβαιώσει ἡμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ'. — Diese Erscheinung nun ist nicht etwa als ein Weltende im Sinne der Quelle S in IV. Esr. gedacht, wonach der ganze Himmel, die ganze himmlische Welt sich herniedersenkt, um an Stelle der ins Nichts versinkenden Erdenwelt zu treten. Sondern sie ist vielmehr gedacht als ein wirkliches Nahen des Herrn selbst aus dem Himmel heraus, der seine gegenwärtige Wohnung bildet. So wenn es I. Thess. 1_{10} heisst: ‚ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν Ἰησοῦν'. So noch deutlicher in jener Schilderung ib. 4_{14} ff.: ‚Gott wird die in Jesus entschlafenen mit ihm herbeiführen . . . . denn der Herr selbst wird vom Himmel herabsteigen, . . . und wir werden in den Wolken dem Herrn entgegengerafft werden in die Luft'. Man hat hierbei vielfach schon an die Assumptio Mosis erinnert, wo mit Rücksicht auf die messianische Zukunft das Volk Israel angeredet wird: ‚tunc felix eris tu Israel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et implebuntur [dies tui] et altabit de Deus et faciet te haerere caelo stellarum, loco habitationis eorum; et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis'. Der Ort, wo die Errichtnng dieses himmlischen Reiches gedacht ist, scheint derselbe zu sein. Denn bei dem ‚haerere caelo stellarum' ist der Gedanke an ein Eingehn in die Himmel selbst nicht naheliegend; die Mehrheit derselben aber erscheint geradezu ausgeschlossen. So ist auch für Paulus der Ort, wohin sie entgegengerafft werden, nur die Luft; und dass damit auch nicht irgend ein niederer Himmel, sondern ein Raum zwischen Himmel und Erde gemeint ist, geht daraus hervor, dass er nach 1_{10} den Messias nicht nur ἐξ οὐρανοῦ, sondern ἐξ οὐρανῶν er-

wartet. Derselbe soll nicht blos den obersten Himmel, sondern die Himmel überhaupt verlassen. So liegt denn auch in dem Ausdruck, mit dem sein Erscheinen besonders gern bezeichnet wird, ,*παρουσία*', das Schwergewicht nicht auf dem Entgegenkommen der Reichsgenossen, sondern auf dem Gegenwärtigwerden ihres himmlischen Königs. Vgl. 2_{19}: ,*ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ*'; 3_{13}: ,*ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*'; ,*ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*' I. Kor. 15_{23}; wie es ebenfalls im I. Kor. noch heisst (11_{26}), mit deutlicher Bezeichnung seines Herabkommens vom Himmel: ,*τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ*'. — Es ist damit also gegeben ein Heraustreten des in pneumatischer Form in himmlischer *δόξα*, *ἀφθαρσία* u. s. w. vorhandenen himmlischen Menschen aus der Verborgenheit jener Welt. Während alle ihr angehörigen Dinge sonst *μὴ βλεπόμενα* sind, wird er jetzt *βλεπόμενος*. In einer Weise, wie nach Philo, IV. Esr. u. s. w. das Gesetz auf dem Berge Sinai in sichtbarer *δόξα* die Schranken des Himmels durchbrochen hat, so bricht in der paulinischen Parusie die Schranke, welche die himmlischen Gegenstände von dem *κόσμος οὗτος* scheidet, entzwei. Der gewaltige und von den *ἐν φθορᾷ*, *ἐν ἀτιμίᾳ*, *ἐν ἀσθενείᾳ* existierenden erdkörperlichen Wesen mit Zittern erwartete Augenblick des Hervortretens eines pneumatischen Reiches mit seiner *ἀφθαρσία*, seiner *δόξα*, seiner *δύναμις* ist erschienen; auch für die, welchen der Gott dieser Welt die Augen verblendet hatte, dass sie den Lichtglanz des Evangeliums nicht sehen und die himmlische Würde dessen, den es verkündigte, nicht erkennen konnten, wird durch sein mächtiges Erscheinen, wenn er den Himmel verlässt, seine Gewalt über Himmel und Erde offenbar. In diesem Sinne seines sichtbaren Hervortretens aus der himmlischen Verborgenheit heisst es ,*ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν*' I. Kor. 1_{7} oder ,*ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ*' Kol. 3_{4}.

Dadurch wird denn bedingt, dass die Begleiterscheinungen der Parusie eine dem entsprechende Form erhalten. Da sie die Durchbrechung der Schranke zwischen der himmlischen und der irdischen Welt bedeutet, so tritt bei derselben überhaupt die himmlische Geistsubstanz in voller, auch für irdische Augen sichtbarer Glorie zutage. Aus den geöffneten Himmelspforten strömt sie in ihrer feurigen, alles durchdringenden, alles erleuchtenden Gestalt und Kraft hervor; und über dem Äon, der

in seinem lichtlosen Erdenstoff, in seiner Knechtung unter den Fürsten der Gottesfeinde eine Welt der Finsternis, eine einzige lange Nacht gewesen, wird es plötzlich Tag. So heisst es I. Kor. 3_{13}: ,ἡ ἡμέρα ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται‘ und erinnert durch diese unverhüllte Bezeichnung der Licht- oder Feuererscheinung, die der Apostel dabei erwartet, an mancherlei ähnliche Äusserungen aus anderem Munde. Nicht versteckt, hier oder dort zu suchen, soll nach Mt. 24 der Messias bei der Parusie erscheinen, sondern aller Welt sichtbar, als grosse, den Himmel erfüllende, hellstrahlende Lichterscheinung: ,ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου‘ V. 27. In der recht alten Quelle M des IV. Esr. 13_{10} heisst es: ,nisi solummodo vidi, quomodo emisit de ore suo sicut flatum ignis, et de labiis eius spiritus flammae‘, was V. 37 f. die rein materielle Deutung erhält: ,cruciamenta, quibus incipient cruciari, quae assimilatae sunt flammae, et perdet eos sine labore per legem, quae igni assimilata est‘. Und Ap. Bar. 48_{39} weissagt: ,propter hoc ignis cogitationes eorum devorabit, et in flamma examinabuntur curae renum eorum; veniet enim iudex et non tardabit‘. Alle diese Prophezeiungen haben das gemeinsame, dass sie das himmlische Feuer als wesentlichen Faktor ansehn, in dessen Begleitung der Messias kommen werde; und es wird dabei demselben das Geschäft zugeschrieben, kraft jener δύναμις, die wir an der Geistsubstanz feststellten, in die Verborgenheit der menschlichen Herzenskammern einzudringen, die finsteren Winkel aufzuhellen und die vernichtende Thätigkeit auszuüben, der alles unterliegt, was nicht selbst pneumatischer Substanz ist und dem Feuer durch Feuer standhalten kann. So wird die untersuchende und die richtende Thätigkeit des Messias gleichzeitig durch dies Himmelsfeuer ausgeübt, im IV. Esr. durch das Gesetz, welches als Feuerstrom aus dem Munde des Messias geht und ihm ermöglicht, ,mühelos‘ die Gesetzesfeinde zu vernichten. Über die Geistsubstanz desselben, welche dieser Vorstellung zugrunde liegt, ist oben gehandelt. Um nun von der richtenden Thätigkeit hier noch abzusehen, so wird die untersuchende jedenfalls auch bei Paulus durch diese erhellende, alles durchdringende und durchforschende Wirksamkeit des lichtstrahlenden πνεῦμα ausgeübt, aus welchem der vom Himmel herniederfahrende κύριος besteht. Denn, heisst es I. Kor. 4_{51} ,μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε,

ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν'. Es ist das lediglich dasselbe, wie jenes ,in flamma examinabuntur curae renum eorum'. Wie der Gegensatz des φῶς der himmlischen und des σκότος der irdischen Welt kein bildlicher, sondern ein wirklicher ist, haben wir vorhin gesehen; und es wird darum in Wirklichkeit durch das Hervorbrechen jenes αἰών ans Tageslicht gelegt, was sich bisher in den Winkeln der Finsternis verstecken konnte. Auf diesem Begriff des hervorbrechenden und erleuchtenden Lichts beruht auch ganz wesentlich für Paulus der Begriff der ἡμέρα τοῦ κυρίου. Es ist für ihn nicht mehr lediglich ein juristischer Termin, ein Gerichtstag, sondern der Tag als Zeit des Lichts im Gegensatz zur Nacht. Zwar ist ihm in jenem 4. Korintherkapitel auch die ἀνθρωπίνη ἡμέρα gegenüber gestellt, die allein als Gerichtstag gefasst ist. Aber es hat hier sogar der letztere selbst von jenem Tag des Herrn eine andere Färbung erhalten und erscheint auch als die nicht richtende, sondern untersuchende, ans Licht bringende Zeit. Daher einmal überall die Wahl des Verbums ἀνακρίνειν statt κρίνειν, — es geht ihm nicht sowohl um die Fällung des Urteils, als vielmehr um die Aufdeckung des Thatbestandes, der inneren Beschaffenheit —, und sodann die eigenartige Wendung, dass er nicht ,an dem Tage', sondern ,von dem Tage' untersucht werde, in welcher die Korinther und der Tag (ὑφ' ὑμῶν ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας) als untersuchende auf eine Linie gestellt werden. Da ist der Tag selbst gewissermassen die aufhellende Person, nicht die δικασταί, die hier im Gegensatz zu dem κύριος V. 4 eigentlich von selbst ihre Stelle gehabt hätten. Das liegt gewiss nicht in dem Begriff des menschlichen Gerichtstages drin, sondern es überträgt sich für das Gefühl des Paulus auf ihn von dem himmlischen Gerichtstage her, den er als Tag im Gegensatz zur Nacht, als lichtstrahlenden und durch sein Himmelslicht aufhellenden und das Verborgene ans Licht bringenden Tag zu denken sich gewöhnt hatte. Das findet sich ausgesprochen I. Kor. 3_{13}: ,ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει', gerade weil es dann erläutert wird durch die Worte: ,ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται'. Weil er leuchtend und feurig ist, wird er das Werk eines jeden offenbar machen; aber er wird auch nicht nur enthüllen, sondern selbst erst enthüllt werden, wie der leuchtende Tag hervorbricht aus dem Dämmern der

Nacht[1]). — So ist der Tag des Herrn nicht nur Gerichtstag, sondern durch das hervorgebrochene pneumatische Licht auch Tag im Gegensatz zu der bisher herrschenden Nacht.

Ehe wir nun anschauen, wie die Thätigkeit des Gerichts auf dieser Beschaffenheit des Gerichtstages beruht, ist noch kurz der andern Begleiterscheinung zu gedenken, die I. Thess. 3_{13} noch genannt wird, wo es heisst: ‚*ἀμέμπτους ἐν ἁγιοσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*‘. Das kann nach 4_{14} (‚*ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*‘) gemeint sein von der Begleitung aller christgläubig gewordenen, in welcher der Herr bei dem Gericht vor dem Angesicht Gottes erscheinen werde. Allein während jenes *ἄξει σὺν αὐτῷ* nach 4_{16} unzweideutig nur den Sinn ausdrückt, Gott werde die in Christus entschlafenen durch die Gemeinschaft mit ihm dereinst auferwecken, ist *παρουσία* doch terminus für das Kommen vom Himmel her; und es ist darum ein Gedanke, den man nicht ganz von der Hand weisen darf, dass darnach ein den Herrn bei der Parusie begleitendes Gefolge gedacht sei, das mit ihm aus den Himmeln in die Erscheinung träte. Wer diese begleitenden Heiligen dann wären, ist nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu sagen. Everling (S. 79) lehnt es ab, dieselben als Engel zu fassen; und auch mir erscheint solche Auslegung nicht statthaft. Denn wenn auch das Buch Henoch sehr viel den Namen ‚Heilige‘ für Engel verwertet, so findet sich doch bei Paulus, der eine ganze Reihe Bezeichnungen für dieselben hat, eine solche Benennung niemals; vielmehr ist die feststehende Bezeichnung von durch das *πνεῦμα* geheiligten Menschen unter diesem Namen bekannt. Freilich ist der Gedanke Everling's wohl nur teilweise richtig: ‚Bedeutet *ἅγιοι* hier Engel, so hat die Hervorhebung ihres Miterscheinens keine sichtliche Beziehung zu dem Inhalt des Briefes, bedeutet es aber die Christen, so steht es in augenscheinlichem und trefflichem Zusammenhang mit der Frage, welche die Thessalonicher beunruhigt hat‘. An sich ist der Zusammenhang mit dem Inhalt des Briefes gegeben auch schon dann, wenn freilich nicht Engel, aber doch andere heilig gewordene Menschen als Begleiter des himmlischen Christus, also schon jetzt im Besitz des ewigen

---

[1]) Über die Thatsache, dass nach diesen Versen für die Christen der Tag bereits angebrochen ist, s. u. Kap. 6.

Lebens befindlich gedacht werden; und gerade die Christen sollen doch nach 4_{16} wenigstens in der weitaus überwiegenden Majorität noch nicht bei ihm im Himmel sein, sondern erst auferweckt werden, können also auch nicht mit ihm vom Himmel herniederkommen. Es können demnach mit diesen *πάντων τῶν ἁγίων* nur alle diejenigen gemeint sein, die schon jetzt bei ihm weilen, nicht aber wie Everl. u. a. wollen, alle Glieder der Christengemeinde. Auch hier wieder findet sich die Parallele mit der vorchristlichen Quelle E des IV. Esr. in welcher es heisst (7_{28}) ‚revelabitur enim filius meus cum his, qui cum eo sunt‘. Der himmlische Messias hat seine Begleiter schon dort im Himmel, und diese werden auch bei der Parusie in seinem Gefolge erscheinen. Sollen das nach dem Sprachgebrauch des Paulus heilige Menschen sein, so ist die Wahl nicht schwer. Heilige Männer des alten Bundes, die, im Vorzug vor ihrem übrigen Geschlecht, in den Himmel entrückt waren und dort schon jetzt ihr ewiges Leben führten, kannte jene ganze Zeit seit lange. Der zum Himmel gefahrene Elias, der Moses, dessen Grab niemand weiss, kommen von dort her in der Verklärungsgeschichte der Synoptiker. Henoch war gleichfalls lebend entrückt worden; und sowohl von Esra, als von Baruch berichten ihre Pseudepigraphen ihre Himmelfahrt. Ihnen wird eine ganze Reihe Geistesgenossen beigesellt werden dürfen. Alle, die bei Lebzeiten schon das *πνεῦμα* erhalten und in sich gross gezogen hatten, waren ja, wie IV. Esr. 14_{13}f. sagt, imstande, ‚zu entsagen der Vergänglichkeit, abzuthun die menschliche Last, auszuziehn die schwache Natur und hinüberzuwandern aus diesen Zeiten‘. So weilt jedenfalls oben schon eine ganze Reihe von Heiligen, die doch nicht zu den Engeln gehören. Vgl. Hen. 70_4: ‚Dort sahe ich die ersten Väter und die Gerechten von uralter Zeit wohnen an jenem Orte‘. Und dass sie als die Heiligen Christi genannt werden, ist für Paulus, nach dem alle a.t.liche Geistmitteilung durch Christus erfolgt ist, ja nur selbstverständlich. Sie also werden als die Begleiter ihres Herrn bei dessen Parusie hier gedacht sein. Und von einer Engelthätigkeit bei diesem Akt ist nur 4_{16} die Rede, wo es heisst: ‚*ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*‘. Mit Recht weisen Stähelin (Zur paulinischen Eschatologie, Jb. f. deutsche Theol., 1874, S. 199) u. a. zur Übersetzung des *ἐν* in diesen Worten auf das *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω*

I. Kor. 4_{21} hin und wollen nichts anderes, als ein deutsches ‚mit‘ dadurch ausgedrückt wissen, besser wohl noch ein ‚unter‘ der Begleitung. Unter dem auffordernden Ruf, der Stimme des Erzengels, der Trompete Gottes fährt der Herr vom Himmel herab. Das κέλευσμα hat keinen Genetiv des Subjekts bei sich; er wird durch die beiden folgenden epexegetischen präpositionellen Bestimmungen auch überflüssig. Die letzte ergiebt sich als Epexegese zur ersten von selbst: denn Gott stösst natürlich nicht selbst in die Posaune, sondern die Stimme des Erzengels ist eben die Posaune Gottes. Und so ist denn eben diese Posaune Gottes auch das Geheiss, auf welches, oder unter dessen Ertönen der Messias erscheint. Denn wiederum ist natürlich nicht der Erzengel der befehlende, der vielmehr dem Messias an Würde weit untergeordnet ist, sondern ein Befehl [1]) an Christus kann nur von Gott ausgehn, und der Erzengel ist nur der Bote, die Stimme, die Posaune, deren Gott sich bedient. Diese Funktion also, der Geräte, der Werkzeuge Gottes, kommt auch dem Erzengel hier zu, wie allen Engeln, die im Buch Henoch, in der Ap. Joh. u. s. w. auch beim Endgericht in Thätigkeit gesetzt werden. Dass auch hierin die Parallele mit E aus IV. Esr. vorliegt, — ‚et tuba canet cum sono‘ heisst es dort 6_{23}, fast wörtlich sich berührend mit dem σαλπίσει γὰρ I. Kor. 15_{52}, — wurde schon oben bemerkt. Offenbar aber ist es nur Ein Posaunenstoss, der dem Paulus vorschwebt, nicht etwa eine Mehrzahl, wie J^1 in Ap. Joh. sie schildert. Denn nach I. Kor. ist es die ἐσχάτη σάλπιγξ, bei welcher die Toten auferstehn; nach unserer Schilderung aber sind Posaunenstösse, die dieser voraufgehn, offenbar nicht gedacht; so dass die ἐσχάτη nicht die letzte ist von einer Reihe anderer, sondern die letzte, die überhaupt ertönen wird, diesmal vom Himmel her erschallend. Dass aber eine Fortbildung dieser Anschauung vom Thessalonicherbrief, der nur eine kennt, bis zum Korintherbrief, der ihrer mehrere hätte, stattgefunden habe, wird gerade bei solchen unwesentlichen Einzelzügen, die der Apostel nur seiner zeitgenössischen Tradition verdankt, wohl nicht anzunehmen sein.

Im selben Moment nun, wo die ἡμέρα τοῦ κυρίου so ἐν

---

[1]) Diese Grundbedeutung des κέλευσμα scheint mir doch mit Olshausen, Stähelin u. a. gegen Schmidt, Thessalonicherbrief S. 64 festgehalten werden zu müssen.

πυρὶ ἀποκαλύπτεται, und er selbst unter Posaunenstoss im Geleit seiner Heiligen des Himmels herniederfährt, soll die Auferweckung der Toten und die Entrückung der lebendigen Gläubigen (I. Thess.), ihre Umwandlung in die pneumatische Daseinsform (I. Kor. u. s. f.) erfolgen. Da jedoch diese beiden Vorgänge zu bestimmt und eigenartig in dem paulinischen Evangelium gezeichnet sind und eine zu wichtige Stellung in demselben einnehmen, als dass sie anders denn in eigenem Kapitel behandelt werden könnten, soll hier zunächst die Thätigkeit des Messias weitergezeichnet werden, welche die Fortsetzung und den Zweck seiner Parusie, den Inhalt seiner *ἡμέρα* bildet, d. h. das messianische Gericht und die Aufrichtung seiner *βασιλεία*.

(3. Christus der Richter.) Zunächst liegt es auf der Hand, dass der eigentlich ausübende Richter in der That Jesus Christus selbst sein muss. Denn nur in solchen Zweigen der Überlieferung fehlt diese Anschauung, die entweder einen Messias überhaupt ablehnen, wie z. B. das Salathielbuch in IV. Esr., das nachdrücklich ein messianisches Zwischenreich zwischen dem ersten und dem zweiten Äon und ebenso die Ausübung irgendwelcher Richterthätigkeit durch den Messias abweist (5_{56}—6_{10}, vgl. m. z. B. S. 48—51), — oder die das Gericht über die Gottlosen schon vorher durch die Messiaswehen vollständig ausgeführt denken; so in E des IV. Esr., in U aus Apoc. Joh., — obgleich dort das Lamm die 7 Siegel öffnet, also gleichfalls Christus als Urheber der vertilgenden Plagen erscheint. Überall, wo man eine Parusie des Messias kennt, und bei derselben das Gericht erfolgen soll, ist der Messias selbst der Richter; vgl. A und M in IV. Esr., W in Apoc. Bar. (70_{9}) u. s. f. So wird denn auch bei Paulus die *ἡμέρα*, auch da wo sie entschieden in ihrer Eigenschaft als Gerichtstag auftritt, beständig als der Tag Jesu Christi bezeichnet. ‚*ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*‘ will Paulus I. Kor. 1_{8} seine Leser wissen. ‚*ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*‘ heisst es ib. 5_{5}. ‚*ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*‘ schreibt er II. Kor. 1_{14} und bekennt 5_{10}: ‚*φιλοτιμούμεθα εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*‘. ‚*ἄχρι ἡμέρας Ἰησοῦ Χριστοῦ*‘ heisst es noch Phil. 1_{6}, ‚*ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι ἐν ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*‘ 1_{10} und ‚*εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*‘ 2_{16}. Und so wünscht auch der II. Tim. 1_{18}: ‚Möge ihm Gott Erbarmen schenken bei dem Herrn an jenem Tage‘, nennt Jesus

Christus als den, ‚der da richten wird die Lebendigen und die Toten‘ 4_1 und hofft: ‚Für die Zukunft liegt für mich bereit der Kranz der Gerechtigkeit, den mir der Herr geben wird an jenem Tage, der gerechte Richter‘. Auch in andern Äusserungen ist unzweideutig ausgesprochen, dass vor Jesus dem Messias bei seiner Parusie die Gerichtsscenen sich abspielen werden. ‚Wer ist meine Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz, wenn nicht auch ihr vor unserm Herrn Jesus bei seiner Parusie?‘ I. Thess. 2_{19}. ‚Der wird Vergelter sein für alles dieses‘ 4_6. ‚Der mich richtet, ist der Herr‘ I. Kor. 4_4, und zwar, wie fast durchgängig, wo der Name ‚der Herr‘ gebraucht ist, der Herr Jesus Christus; denn er fährt fort: ‚drum richtet nicht vorzeitig, bis der Herr kommt‘. Und ganz unzweideutig sagt II. Kor. 5_9f: ‚unser Ehrgeiz ist, dass wir ihm wohlgefällig seien; denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richtstuhl (*βῆμα*) Christi‘. — Dennoch stehn andere Aussprüche dem entgegen, die in direkt widersprechender Anschauung nicht durch Christus, sondern durch Gott selbst die Richterthätigkeit ausüben zu lassen scheinen. So wird gerade, wie in der Korintherstelle das *βῆμα Χριστοῦ*, im Römerbrief das *βῆμα ϑεοῦ* als Richtstuhl genannt 14_{10-12}: ‚Wir alle werden uns dem Richtstuhl Gottes stellen. Denn es steht geschrieben: »so wahr ich lebe, spricht der Herr, mir wird sich beugen jedes Knie, und jede Zunge wird Gott bekennen«. So wird also ein jeder von uns für sich Gott Rechenschaft geben.‘ Man könnte sagen, hier sei gerade durch die zitierte Stelle des A.T. die Einführung Gottes als Richters veranlasst, ebenso wie die sonst seltene Identifizierung des *κύριος* und *ϑεός*. Allein Phil. 2 ist doch dieselbe Stelle ohne weiteres, gerade wegen des *κύριος*, auf Christus bezogen; und gerade hier Rom. 14 ist es auffallend, dass es nicht gleichfalls geschieht, da im Vers vorher eben von Christus die Rede war, der zu diesem Zweck gestorben und aufgelebt sei, um Herr zu sein über die Lebendigen und die Toten. Man müsste denn eben um dieses Zusammenhanges willen das folgende *ϑεός* geradezu von Christus gesagt fassen wollen; was mir doch nach I. Kor. 8_6 ‚*ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς ϑεὸς ὁ πατὴρ καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*‘ trotz des in der Exegese gleichfalls unsicheren Rom. 9_5 unstatthaft erscheinen will. Zudem ist diese Stelle, die Gott als Richter darstellt, nicht vereinzelt. Schon I. Thess. 3_{13} heisst es, trotz des ‚vor unserm Herrn Jesus‘ aus 2_{19}: ‚*ἀμέμπτους ἐν ἁγιοσύνῃ ἔμπροσϑεν τοῦ*

ϑεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν‘. Da ist also die Parusie Jesu als Zeitpunkt des Gerichts zwar bestimmt genannt, aber doch Gott als derjenige gedacht, vor dessen Antlitz die Untersuchung stattfinde. Ebenso anscheinend I. Kor. 5_{13}: ‚τοὺς ἔξω ὁ ϑεὸς κρινεῖ‘, Rom. 2_{5}: ‚ϑησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ ϑεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ‘, 3_{6}: ‚ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ ϑεὸς τὸν κόσμον‘, 2_{16}: ‚ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ ϑεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνϑρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ‘. Indessen liegt gerade hier auch die Antwort auf die Frage, wie der Apostel denn wohl diese Thätigkeit zweier Richter, einmal Gottes und dann Christi, vorgestellt habe. Derjenige, ἐξ οὗ τὰ πάντα, von dem daher auch das Gericht, der Zorn, die Strafe und die Belohnung ausgeht, ist und bleibt Gott Vater selbst; derjenige aber, δι' οὗ τὰ πάντα, durch den infolgedessen auch das Gericht vollzogen, die Untersuchung angestellt und die Vernichtung der Feinde ausgeführt wird, ist der ἐν κελεύσματι ϑεοῦ erscheinende und richtende Jesus Messias. Denn das ‚διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ‘ wird schwerlich Rom. 2_{16} zu ‚κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου‘ zu ziehen sein, als wolle der Apostel den Teil seiner Verkündigung, der von dem bevorstehenden Gottesgericht handelte, gerade besonders auf Christus zurückführen, sondern es wird die nachdrückliche, in seinem Christusevangelium wichtige und darum bezeichnend ans Ende gestellte Hinzufügung sein, dass Gott das Gericht (wie in Act. 17_{31} u. s. f.) durch Jesus vollziehen werde. Es empfiehlt sich diese Anknüpfung des διὰ Ἰ. Χρ. an das κρινεῖ ὁ ϑεὸς auch gerade deshalb, weil es wenig begründet erscheint, gerade denjenigen Teil seines Evangeliums von Christus selbst herleiten zu wollen, der auch den Nichtchristen bekannt war, den Paulus bereits vor seinem Christenstande von Jugend auf gelernt hatte, und an dem auch in rein jüdischen Pharisäerkreisen niemand zweifelte, dass nämlich Gott die Welt und die verborgenen Dinge der Menschen einmal richten werde. Es ist also wohl Gott der höchste Richter, und in seinem Auftrage, vor seinem Angesicht hält der erschienene Christus das Gericht ab; der, d u r c h welchen dieses selbst vollzogen wird, ist und bleibt eben Jesus der Herr. Nur die Belobigung, die Belohnung derer, welche aus dem Gericht Christi bewährt hervorgegangen sind, wird von dem Allerhöchsten selbst ausgehen; wie der I. Kor. hofft, Christus werde das in der Finsternis verborgene ans Licht

bringen, die Gedanken der Herzen offenbaren (4 5), dann aber werde das Lob einem jeden von Gott zuteil werden ib. Und gerade das besagt auch die vorhin zitierte Römerstelle (2 6) ,ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ'. Die Thätigkeit Christi also erstreckt sich in Wirklichkeit hauptsächlich auf das, was unter dem Namen ,Gericht' begriffen wird: die Untersuchung, die Aufdeckung der verborgenen Dinge und die Vernichtung der Gottesfeinde.

In der Darstellung der Form seiner Parusie, die wir unter No. 2 betrachteten, scheint nur für eine Aktion gerade gegenüber den Feinden des Reichs, den Ungläubigen kaum ein geeigneter Platz zu sein. Er kam dort, wenigstens nach der Schilderung des Thessalonicherbriefes, nur aus dem Himmel heraus, nicht aber auf die Erde herab; denn die Gläubigen wurden ihm entgegengerafft in die Luft. Das Schicksal der Ungläubigen, über die nun gleichzeitig das Gericht ergehen müsste, ist dabei anscheinend garnicht bedacht. Allein wenn auch dieser Brief in seiner frühsten Ausprägung paulinischer Eschatologie, dem Zweck seiner Entstehung entsprechend, das Gericht über die Ungläubigen in den Hintergrund treten lässt, so fehlen ihm die festliegenden Grundlagen eines solchen doch nicht. Und es ist selbstverständlich, dass Paulus, der eine voraufgehende Vertilgung der Erdbewohner durch Messiaswehen welterschütternder Art nicht kennt, dieselbe im wesentlichen dem Tag des Gerichts vorbehalten haben muss. Denn die Welt in ihrer erdstofflichen Substanz, wie wir Kap. 2 sie kennen gelernt haben, ist zu widergöttlich, zu verworfen und lebensfeindlich, als dass sie bestehen bleiben könnte. Das Hervortreten der unvergänglichen, kraftdurchdrungenen Himmelswelt muss die Krisis für diese Erdenwelt einleiten. Und wenn er auch mit dem wahrhaften Genius der Religion und der Liebe, dem nicht an dem Verderben anderer, sondern an seiner und seines Geschlechtes Seligkeit gelegen ist, weit öfter, eingehender und absichtlicher bei dem Gedanken an die Beseligten, als an die Verdammten verweilt, so ist doch eben die Scheidung in die σωζόμενοι und die ἀπολλύμενοι ihm gewiss; und die ἀπώλεια der letzteren, soweit sie nicht schon geschehen ist, muss in der ἡμέρα τοῦ κυρίου sich vollenden. Dass er auch im Thessalonicherbrief an sie denkt, wird aus der vorübergehenden Erwähnung der καθεύδοντες, der μεθυσκόμενοι 5 7 ersichtlich, die der Tag des Herrn eben wie ein Dieb überraschen

werde 5_4. Und noch mehr, wenn er 1_{10} den Herrn bezeichnet als *τὸν ῥυόμενον ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*, wo gerade der sich ergiessende Zorn als das wesentliche Merkmal jenes Tages auftritt. Nimmt man dabei hinzu jene Entrückung in die Luft und beachtet, dass diese Entrückung nach dieser Stelle die Errettung vor dem kommenden Zorn bedeutet, so scheint der letztere sich über die Erde und ihre dann zurückbleibenden Bewohner ergiessen zu sollen. So erscheint der Herr nicht nur als Beglücker, sondern als Rächer auch 4_6: ‚*ὁ κύριος ἔκδικος περὶ πάντων τούτων*'; und sehr nachdrücklich spricht davon 5_3: ‚*ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν*'. Und wenn darum auch nach der Schilderung Kap. 4 der Herr garnicht auf die Erde herniederkommt, so ist doch nicht die Vorstellung die, dass lediglich nach Art der Assumptio Mosis die Gläubigen hinaufgerafft werden und von da auf ihre Feinde herunterschauen, letztere also, wenn auch von der Seligkeit ausgeschlossen und ihrer Götzen beraubt (Ass. Mos. 10_7), doch unvertilgt auf der Erde zurückbleiben; sondern er muss vielmehr auch von oben her durch seine überirdischen Machtmittel seine richtende Thätigkeit ausüben. Und dass diese Vorstellungen, wenn auch eben selten genannt, doch unter der Decke der ihm wichtigeren Gedanken sich forterhalten haben, zeigt das öftere Eingehn des Römerbriefs auf die *ὀργή*, welche bei der Parusie zum Ausbruch kommen werde, wonach sich die messianische Errettung gleichfalls als eine Errettung aus dem kommenden Zorn, wie in I. Thess. 1_{10}, darstellt. Vgl. Rom. 2_5 ‚*θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*', wobei diejenigen, die ungehorsam wären der Wahrheit, *ὀργὴ καὶ θυμός, θλίψις καὶ στενοχωρία* betreffen wird.

(4. Die Form des Richtens.) Die Art nun, wie der Messias als Bringer dieser Übel, als *ἔκδικος περὶ πάντων τούτων* auftreten wird, ist in der Form seines Erscheinens begründet. Dass das Gericht über die Missethäter von oben her, durch eine überirdische Kraftwirkung geschehen müsse, wurde eben schon bemerkt; und wenn man sich erinnert, wie diese Kraftwirkungen der in der Geistsubstanz existierenden Wesen als stofflich wirkliches und wirksames Ausströmen dieser Substanz gedacht wurde, so wird man auf eine Vorstellung kommen, die nun thatsächlich in dem, was zeitgenössische Quellen über diesen Vorgang berichten, ihre deutliche Bestätigung findet. Nach der Sap. Sal.

ging in Egypten die Gottesemanation des *λόγος* vertilgend auf die Erde hernieder; 17_{15}f.: ‚*ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ᾽ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς. ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου. καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δὲ ἐπὶ γῆς.* In ganz analoger Weise, nunmehr aber auf den Messias-Menschensohn übertragen, schildert die Vernichtung der Gottesfeinde bei der Parusie die Quelle M in IV. Esr. 13_9f.: ‚et ecce, ut vidit impetum multitudinis venientis, non levabat manum suam, neque frameam tenebat neque aliquod vas bellicosum, nisi solummodo vidi, quomodo emisit de ore suo sicut flatum ignis, et de labiis eius spiritus flammae, et de lingua eius emittebat scintillas et tempestates, et commixta sunt simul omnia, hic flatus ignis et spiritus flammae et multitudo tempestatis.‘ Hier ist die nicht in kriegerischen Formen, sondern einzig durch überirdische Mittel, durch die von seinem Munde ausgehenden Feuerströme wirkende Richterthätigkeit des Messias anschaulich gezeichnet. In der Deutung wird der Sache noch eine greifbarere Form gegeben: das Feuer, welches von seinem Munde ausgegangen ist, ist ‚das Gesetz, welches feuerähnlich ist‘. Durch dieses feurige Gesetz, — man vergleiche die Geistsubstanz, das als Feuer aus dem Himmel strömende Gesetz auf Sinai u. s. w. — werden gleichzeitig die bösen Gedanken ans Licht gebracht und die Feuerqualen, denen die Ungerechten anheimfallen sollen, ausgeübt: ‚et improperabit coram eis mala cogitamenta eorum et cruciamenta quibus incipient cruciari, quae assimilatae sunt flammae, et perdet eos sine labore per legem, quae igni assimilata est‘, 13_{37}f. Diese verbrennende Wirkung der Geistsubstanz, aus der das Gesetz besteht, und die an denen sich äussert, die nicht selbst die pneumatische Substanz in sich haben, kann man auch im Talmud noch finden; so wenn (bei Weber a. a. O. S. XIV) vom Rabbi Jonathan ben Usiel, einem Schüler Hillel's, berichtet wird: ‚Wenn er sass und mit der Thora sich beschäftigte, so verbrannte jeder Vogel, der über seinem Haupte flog‘. Weber fügt hinzu: ‚denn es waren die Engel rings um ihn versammelt, um Worte der Thora aus seinem Munde zu hören‘. Ich kenne den Kontext der betr. Stelle nicht. und kann daher nicht beurteilen, ob derselbe zwingt, diese Erklärung der Vogelverbrennung anzunehmen. An sich ist, wie wir aus dem vorhergehenden ersehen können, auch ohne dieselbe das aus dem Munde des Rabbi

gehende Gesetz selbst kraft der pneumatischen Substanz, die ihm zugrunde liegt, imstande, diese Verbrennung auszuüben. Im anderen Falle wäre der Geiststoff der Engel das verbrennende Feuer, dem die hindurchfliegenden Vögel ohne weiteres erliegen. — So wirkt das aus dem Munde herausgehende Wort des Menschensohns kraft seines eigenen pneumatischen Wesens in greifbarer Wirklichkeit das, was durch Feuer oder Licht sonst ausgeübt wird: es erhellt und es verzehrt das, was an sich selbst nicht diese pneumatische, kräftige Lichtsubstanz hat, was dem finsteren, ohnmächtigen Erdenstoff angehört. Und durch diese Hypostasierung des gesprochenen Worts als einer Ausströmung des *πνεῦμα* wird die göttliche Wunder- und Kraftwirkung in der That vortrefflich erklärt. Der *παντοδύναμος λόγος* geht in der lichtvollen Kraftgestalt eines pneumatischen Dinges oder Wesens aus dem entsendenden Sprecher hervor, dringt als der ‚leichtbewegliche, vielteilbare‘ Geist mit seiner *δύναμις* in die Dinge ein, auf welche er wirken soll, und nimmt hier alle Veränderungen vor, die dem göttlichen Willen entsprechen, seien sie verzehrender oder belebender Art [1]). Die Wunderwirkung speziell durch Feuer bei der Parusie hat auch Apoc. Bar. 51_{39}: ‚propter hoc ignis cogitationes eorum devorabit, et in flamma examinabuntur curae renum eorum; veniet enim iudex et non tardabit‘. Auch hier ist es das Feuer, welches der kommende Richter mit sich führt, was gleichzeitig die aufhellende und die verzehrende Thätigkeit ausübt, verzehrende, ‚quia legem meam non noverunt‘, weil sie das Gesetz nicht im Herzen haben und darum die innere Waffe nicht besitzen, welche gegen das Feuer der Geistsubstanz schützt. Hätte jene pneumatische Flamme, welche von dem iudex veniens aus in die Herzen der Menschen eindringt, daselbst das Gesetz gefunden, das mit seiner pneumatischen Substanz — Esra trinkt es als flüssiges Feuer IV. Esr. 14_{39} f. — dort Wohnung gemacht, so hätte sie an diesem *θεμέλιον* eben keine verbrennende und an dem vom Gesetzesfeuer durchglühten Herzen keine quälende Wirkung ausüben können.

---

[1]) Durch diese Auffassung des *πνεῦμα* als eines mechanisch wirkenden Fluidums können denn auch solche Äusserungen kommen, wie Luc. 8_{46}: ‚*ἥψατό μου τίς· ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ᾽ ἐμοῦ*‘, vgl. Mc. 5_{30}, wofür Mt. 9_{22} bekanntlich noch das einfache ‚dein Glaube hat dir geholfen‘ aufzeigt.

Wir haben hier den Schlüssel zu der Frage, wie die prüfende, richtende und ev. vertilgende Thätigkeit des Messias Jesus bei seiner Parusie vom Himmel her vorgestellt werden könne. Viele Aussprüche thut der Apostel, welche an diese ihm überlieferten Anschauungen, die mit seinem sonstigen Weltsystem in vollstem Einklang stehn, bedeutsam sich anlehnen. Dass der Tag des Herrn ‚in' oder ‚mit Feuer' erscheinen werde, haben wir nach I. Kor. 3_{13} schon gesehen. Dort wird geradezu gesagt, dass dies Feuer, das in der Begleitung des himmlischen Herrn hervorbricht, die aufhellende, prüfende und unter Umständen auch bestrafende Thätigkeit ausübe. Wenn dies pneumatische Feuer sich ergiesst, dann wird das Werk jedes Menschen, von dessen greifbarer Aufbewahrung wir im vorigen Kapitel handelten, sich zu bewähren haben. Hat es einen pneumatischen Stoff, entspricht es dem einzig stichhaltigen *θεμέλιον*, das vorhanden sein mnss, dem in den Menschen eingegangenen Jesus Christus, der das *πνεῦμα* ist, so kann es in diesem Feuer nicht verbrennen. Ist es jedoch von anderer, sarkischer Natur, so wird der Mensch selbst zwar eben wegen jenes gelegten *θεμέλιον* nicht ganz vernichtet werden können, wieviel auch an ihm, wegen der noch starken erdstofflichen Substanz, vertilgt werden muss — *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* —; sein Werk aber wird verbrannt werden, und dies eine Strafe für ihn sein, da die *στέφανος τῆς δόξης*, die er sich sonst bereitet hätte (s. u. No. 4), nun fehlt. So ist das Geschick der Christen. Und dass es in der That wörtlich und wirklich so zu nehmen sei, darf man nicht mit einem ‚man presse doch die Bilder nicht so' sich zu verschleiern suchen. Aus dem Bild ist der Apostel bereits mit V. 13 herausgetreten, gerade mit der Aussage, dass der Tag des Herrn mit Feuer offenbar werden würde. Denn in dem vorangegangenen Satz, dass dieser Tag es zeigen werde, ob Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu oder Stoppeln auf den gelegten Grund aufgebaut worden sei, liegt die Veranlassung zur Begründung desselben durch die abermals bildliche Aussage von dem Feuer, womit er kommen werde, durchaus nicht. Ein Gerichtstag vielmehr pflegt die Natur der Gegenstände, die er prüfen will, doch nicht dadurch festzustellen, dass er sie verbrennt, sondern dadurch, dass er sie genau in Augenschein nimmt und besichtigt. Giebt er stattdessen für das ‚*ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει*', wofür ein weiterer Grund ganz fehlen könnte oder bei bildlicher Behandlung eine

juridische Form an die Hand gäbe, als Grund an ,ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται', so kann sich das nur darin begründen, dass er eben thatsächlich dies Sachverhältnis für bevorstehend ansieht. Es muss ihm thatsächlich dieser Gerichtstag von andern seinesgleichen dadurch sich unterscheiden, dass er mit einem Feuermeer kommt und den Wert oder Unwert der zu untersuchenden Gegenstände einfach darnach bemisst, ob sie unter seiner Feuersglut bleiben oder zergehen. Wenn es dabei von den Christen heissen muss, dass sie aus dieser grossen Feuerverbrennung gerettet hervorgehn werden, — eben weil das πνεῦμα Χριστοῦ ja in ihnen ist, — so ist das bei den durchweg sarkischen Menschen nicht der Fall. Sie haben kein πῦρ, φῶς oder δόξα in Gestalt des πνεῦμα dem entgegenzusetzen, sie bestehen noch ganz ἐν σαρκί, d. h. also ἐν φθορᾷ, ἐν ἀσθενείᾳ, und sie müssen daher unter dieser Feuersglut mit ihrer pneumatischen Kraft ohne weiteres vergehen, — ganz nach Art des IV. Esr. 14_{38}: ,perdet eos sine labore per legem (wofür natürlich bei Paulus das πνεῦμα einzusetzen ist), quae igni assimilata est'. Dass es diese unentrinnbare Vernichtung ist, dem die Ungläubigen an diesem Tage entgegensehen, darüber ist sich auch der Thessalonicherbrief schon klar: ,ἐπίσταται ὄλεθρος καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν' 5_3. Und auch er hat die Auffassung, dass dabei die ἡμέρα, die den Herrn doch oben in der Luft lässt, also gleichfalls durch himmlische Kraft von dort her richtend vertilgen muss, nur denen etwas anhaben könne, die nicht schon etwas von seinem Licht in sich haben, sondern noch ganz ἐν σκότει sind 5_4ff. Das ,plötzliche Verderben' gilt nur denen, welche νυκτὸς καὶ σκότους sind, nicht den Christen, welche υἱοὶ φωτὸς καὶ υἱοὶ ἡμέρας genannt werden müssen. Das scheint anfänglich nach dem Zusammenhang nur so verstanden werden zu sollen, als seien die Christen gefasst auf das Kommen des Tages; denn V. 4 sagt er, dieselben seien nicht ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ; sie seien vielmehr alle Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Scheinbar meint er damit, sie seien so wachsam auf das Kommen des Gerichts, wie man am Tage sei, und brauchten darum nicht zu befürchten, von ihm überrascht zu werden, wie von einem Dieb in der Nacht. Allein dass das doch nicht so aufgefasst werden soll, zeigt V. 6. Dort leitet er nämlich vielmehr aus der Thatsache, dass sie Söhne des Tages wären, erst die Mahnung her, nun auch wie am Tage wachsam und nüchtern zu sein.

Darnach ist ihre Qualität als υἱοὶ φωτὸς καὶ υἱοὶ ἡμέρας nicht eine bildliche, von ihrer Wachsamkeit hergeleitete, sondern eine solche, die ihnen innerlich und wesentlich anhaftet, ganz gleich, wie sie sich nun verhalten. Weil sie Söhne des Lichts sind, sollen sie vielmehr bestrebt sein, nun auch in einer Weise sich zu betragen, die dieser Beschaffenheit entspricht. So ist das Licht, diese Substanz des Tages, ihr unveräusserlicher Besitz geworden und bewirkt, dass sie, gleichviel ob sie wachen oder schlafen, zusammen mit dem Herrn, der für sie gestorben ist, leben können V. 10. So kann sie der Tag, weil sie schon selbst einen Teil des Tages, das πῦρ, das φῶς, womit er erscheinen wird, in sich tragen, nicht καταλαβεῖν, ihnen kein ὄλεθρος bringen. Dass dagegen diejenigen, welche das nicht besitzen, sondern ganz ἐν σκότει sind, Qual und Vernichtung finden müssen, ist ebenso begreiflich. Auch hier ist also der Tag wesentlich in seiner Fülle des Lichts im Gegensatz zur herrschenden Finsternis gedacht, also wohl auch als ἐν πυρί erscheinender, und dieses wiederum gleichzeitig aufhellend und Verderben bringend. Von der aufhellenden Thätigkeit spricht z. B. auch I. Kor. 4 5: ‚ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους‘. Das könnte an sich gewiss auch ein bildlicher Ausdruck sein, in demselben Sinne, wie wir von einem Anslichtbringen sprechen. Allein einmal will das σκότος, aus dessen Hülle er das Verborgene ans Licht fördern soll, dazu sich nicht gut fügen. Denn die Finsternis in bildlichem Sinne, — wenn sie ja in rein bildlichem Sinn überhaupt für Paulus existiert —, hat ja für ihn regelmässig den Beigeschmack des Bösen, Sündlichen, vgl. τοὺς ἐν σκότει ὄντας u. s. f. Hier aber wendet er das verbergende σκότος auf sich selbst an und betrachtet auch sich selbst als noch im σκότος befindlich, woraus erst der anbrechende Tag des Herrn befreien und das in dieser Finsternis verborgene aufklären werde. Da ist denn das Dunkel doch wohl wieder in seinem eigentlichen Sinne gedacht, in welchem es dem strahlenden Lichtglanz der himmlischen Welt gegenübersteht. Dies Dunkel verbirgt auch die im Herzen verborgenen Geheimnisse, seien sie guter oder böser Art, und lässt nicht zu, dass die innere Beschaffenheit so deutlich sichtbar amtage liegt, dass sich die Menschen untereinander oder auch nur sich selbst so ‚klar erkennen, wie sie erkannt sind‘. Das Himmelslicht, das am Tage des Herrn das Weltall durchflutet,

wird auch diese verfinsternden Hüllen des erdstofflichen Leibes durchdringen und die dort im Herzen verborgenen Gedanken ans Licht bringen: ‚in flamma examinabuntur curae renum eorum‘. — Mehr aber noch, als diese Erwägung, drängt zu solcher Auffassung dieses Verses die Thatsache, dass, wenn die Anschauung von dem herausbrechenden, gleichzeitig aufklärenden und das Sarkische verzehrenden pneumatischen Lichtstrom einmal da ist, auch hier die Wirklichkeit der Vorstellung zur Wahl des Ausdrucks geführt habe.

(5. Das Gericht über die Bösen.) Eine wichtige Folge dieser Form des messianischen Gerichts, die gleichzeitig zur Bestätigung derselben dient, ist, dass an demselben nun alsbald die endgültige Vernichtung der Gottlosen vorgeht, also eine ewige Qual derselben — was wir schon oben andeutend streiften — ausgeschlossen ist. Es liegt dies einmal schon darin begründet, dass der Apostel nur eine Auferstehung der Gerechten kennt. Davon wird das folgende Kapitel handeln. Wenn nun die vorher bereits gestorbenen bei dem Endgericht garnicht auferweckt werden, um gleichzeitig gerichtet und einer ewigen Strafe übergeben werden, so ist klar, dass auch für den ganz geringen Prozentsatz all der Millionen *ἀπολλύμενοι*, die im Lauf der Welt über die Erde gegangen sind, der nun das Ende erlebt, gleichfalls keine ewige Strafe festgesetzt werden kann. Denn es wäre sonst eine völlig ungerechtfertigte, ungleichmässige Verteilung des ewigen Geschicks gleichwertiger Menschen ausgesprochen. Es ist also klar, dass auch die Bösen, welche den Tag des Herrn erleben, durch das Gericht nur dem Schicksal anheimgegeben werden, dem die vorher gestorbenen Ungläubigen schon vorher verfallen sind: einer Vernichtung für ewig, einem Tod, der keine Hoffnung auf Wiederbelebung übrig lässt. Damit erscheinen die *ἀπολλύμενοι* genau in der Eigenschaft, die wir bisher stets an ihnen angenommen haben: nicht als die, welche zu ewiger Qual verdammt sind, sondern als solche, welche einfür allemal vernichtet werden. Und so ist dieser Verbalstamm und die davon abgeleiteten Nomina, die an sich nichts als die einfache Vernichtung ausdrücken, die Bezeichnung, die durchweg für das Schicksal der Ungerechten gewählt wird. Zwar ist das an dem Gerichtstag eine angst- und schmerzensvolle Vernichtung. Diejenigen, welche denselben erleben und sich nichts als Zorn für ihn aufgehäuft haben, werden von Entsetzen ergriffen werden,

wenn er erscheint, und das Feuer vom Himmel wird sie verbrennen. ‚θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς . . . ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, . . . τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ καὶ θυμός. θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν‘, Rom. 2_5 ff. Und nach dem Thessalonicherbrief: ‚ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν‘ 5_3. Aber es ist doch eben das Verderben, welches sie ergreift, eine einmalige Austilgung für immer; wie in IV. Esr. 13_{38}: ‚perdet eos sine labore per legem, quae igni assimilata est‘, wofür es in der Vision selbst heisst 13_{11}: ‚et succendit omnes, ut subito nihil videretur de innumerabili multitudine nisi solummodo pulvis cineris et fumi odor‘. So ist das Geschick, welches die abtrünnigen Israeliten in der Wüste traf, ein Typus für das, was den der Ungerechtigkeit gehorsamen bevorsteht. Auch von ihnen heisst es I. Kor. 10_{10}: ‚ἀπώλοντο ἀπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ. ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν‘. Die ἀπώλεια, der jene anheimfielen, war keine andere, als die der Austilgung aus dem Leben. Und so ist das einmal ein Beispiel, in welchem Sinne Paulus das Verbum ἀπόλλυσθαι gebraucht, und gleichzeitig eine Bezeichnung des Schicksals, das er auch jetzt noch für die Kinder der Ungerechtigkeit erwartet. Er will dasselbe hier auch für die als möglich betrachten, welche durch die Taufe mit Christus vereint sind und das πνεῦμα erhalten haben; denn von ihrem Verhalten nach der Taufe und der Geistempfängnis werde es doch noch abhängen, ob sie auch in der Gemeinschaft mit dem Herrn bleiben und das πνεῦμα behalten. Er weist darum hin auf das Beispiel des Volks in der Wüste. Auch jene waren auf Moses getauft, also zu gleicher Gemeinschaft seines Sterbens und Lebens mit ihm verbunden, wie die Christen mit Christus; auch sie hatten das πνεῦμα gegessen und getrunken; und man hätte darum denken können, dass eine ἀπώλεια für sie nicht möglich gewesen wäre. Dennoch ist sie geschehen, weil sie gemurrt, den Herrn versucht (und damit sein vernichtendes Gericht herausgefordert haben ‚ἀπώλλυντο ἀπὸ τῶν ὄφεων‘ 10_9), weil sie Hurerei getrieben (und damit das πνεῦμα in ihrem Leibe verletzt, dem Satan aber, dem Fürsten der sinnlichen Lust, wieder Raum gegeben haben, vgl. I. Kor. 6_{18}f., 7_5; Everling S. 23f.), weil sie

endlich Götzendiener geworden und damit freiwillig aus dem Reich des πνεῦμα in das der dämonischen Gewalten, der Fürsten dieser Welt, zurückgetreten sind. Aus eben diesen Gründen kann also auch heutzutage noch das einmal gewonnene πνεῦμα wieder verloren gehen. Das ist der Sinn von I. Kor. 5_5: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ'. Nicht als könne das πνεῦμα auch vernichtet werden. Dass dieser vielmehr ἄφθαρτον, ζωοποιοῦν u. s. w. ist, steht genugsam fest. Sondern es heisst: ‚damit das πνεῦμα ihm erhalten bleibe und somit an jenem Tage gerettet, auferweckt werde und in dem himmlischen Leibe erscheinen könne (s. Kap. 5).' Denn nur das πνεῦμα und die pneumatischen Wesen werden, wie gezeigt, alsdann gerettet, die sarkischen aber verfallen der Vernichtung. Würde indessen der Blutschänder durch Fortsetzung seiner Unzucht das Fleisch noch weiterhin stärken und der ἁμαρτία vollends die Herrschaft über sich wieder einräumen, so würde das πνεῦμα ihm wieder verloren gehn, und nichts für die Rettung am jüngsten Tage übrig bleiben, da alles erdstoffliche ja dann vernichtet wird. In dieser Auffassung allein erklärt sich die höchst merkwürdige Anschauung, dass die einfache schleunige Abtötung des Fleisches dem Menschen Ursache seiner ewigen Errettung sein könne. Dächte Paulus wie ein moderner Mensch, so könnte doch solches Heil nur dadurch bewirkt werden, dass man ihm zuredete, ihn besserte, ihn wieder auf den rechten Weg zurückbrächte, nimmermehr aber dadurch, dass man mitten in seinen Sünden ihn ins Jenseits beförderte. Für Paulus liegt das anders. Für ihn beruht die Möglichkeit der Errettung lediglich darauf, dass man an jenem Tage πνεῦμα besitze, bei welchem ihm in diesem Fall die sittliche Seite ganz durch die physische in den Hintergrund gedrängt wird. Sein Satz, dass οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοί κτλ. βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν I. Kor. 6_9 f., gilt ihm für die πόρνοι nur insoweit als durch die πορνεία noch nicht ganz wieder die σάρξ das πνεῦμα aus dem Leibe verdrängt habe. Wenn ein Hurer, der das πνεῦμα besitzt, — diese Vereinigung hält er also für möglich, ebenso wie in 6_{18} f. u. ö. — nur möglichst rasch getötet wird, sodass das Fleisch nicht mehr Zeit bekommt, das πνεῦμα ganz zu verdrängen, so ist das das beste Mittel, ihm das ewige Heil zu sichern; wenngleich ja natürlich die Glorie des himmlischen Leibes desjenigen, der inzwischen pneumatische

Werke geschaffen und im Himmel aufgespeichert hat, unendlich viel grösser werden wird. Vgl. u. Auch hier ist das ὄλεθρος, da es ein Verderben des Fleisches ist, natürlich einfache zeitliche Vernichtung, nur dass es hier von dem Gotte Tod, dem Satan selbst vollzogen wird, während die messianische Vernichtung durch den Messias und das Feuer seines πνεῦμα erfolgt. Als Vernichtung erscheint sie auch I. Kor. 11, wo von dem κρίμα die Rede ist, das der Christ sich zuziehn könne, der den Trank des Herrn unwürdig trinke. Dies κρίμα besteht noch 11_{30} in Schwachheit, Krankheit und Tod, dieser einfachen Vernichtung des Fleisches. Es ist das aber wiederum in der Hand des Herrn gegenüber seinen Gläubigen nur ein Erziehungsmittel, dessen er sich bedient, damit sie nicht mit der Welt dereinst zugrunde gerichtet werden brauchen, — ‚ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν‘. Die jetzige rechtzeitige Vernichtung auf Zeit soll der dereinstigen ewigen Vernichtung für immer vorbeugen. Das κρίμα aber giebt auch dem κατακρίνειν seinen Inhalt; wo immer das Gericht gedacht ist, da erscheint es als Vernichtung. Und so heissen die, welche diesem Schicksal nach ewiger Bestimmung entgegengehn, dem Inhalt dieses Schicksals gemäss: σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν Rom. 9_{22}. Diese Vernichtung für immer ist die einzige ewige Strafe. Übrigens ist diese ganze Vernichtung nicht der Akt eines Moments, sondern einer längeren Frist an dem weit ausgedehnten Gerichtstage, wie sich unter No. 7 f. noch herausstellen wird. Etwas anders ist der Gerichtstag bei denjenigen zu denken, welche Christum in sich aufgenommen und bis ans Ende in sich bewahrt haben. Diese werden nämlich unmittelbar bei dem Erschallen der Posaune, also gleichzeitig mit dem Heraustreten des Herrn aus den Himmeln, in den himmlischen Leib verwandelt bezw. mit himmlischem Leibe auferweckt. Ihre Errettung geht also gewissermassen ohne Gerichtsakt vor sich. Dennoch ist unzweifelhaft, dass auch über sie ein Gericht abgehalten wird; ‚vgl. τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος κτλ.‘, II. Kor. 5_{10} u. ö. Auch bei ihnen bringt das hervorbrechende pneumatische Licht die Gestalt des inneren Menschen zum Vorschein und zeigt ihn in seinem nunmehr unverkennbaren grössern oder geringeren Wert, um gleichzeitig nach Massgabe des im Himmel vorhandenen, in dem ‚Buche des Lebens‘ (Phil. 4_{3}) eingetragenen Lebenswerkes eine Bestrafung oder

Belohnung zu vollziehen. Doch ist dabei nicht die Frage, ob *σωτηρία* oder *ἀπώλεια*, da die *σωτηρία* ihnen sicher ist, vgl. I. Kor. 3 15: ‚*εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*‘, — sondern nur, ob grössere oder geringere *δόξα*. S. hierüber Kap. 5.

(*6. Das Gericht über den κόσμος und seine Mächte.*) Von grosser Wichtigkeit jedoch für das Gesamtbild der paulinischen Eschatologie ist, dass es mit einem Gericht über die Menschen allein an jenem Tage nicht gethan ist. ‚*ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;*‘ fragt Rom. 3 6. Und es ist dem Apostel in der That voller Ernst, dass der ganze *κόσμος* solle gerichtet werden. Wir haben in Kap. 2 gesehen, wie der gesamte *κόσμος οὗτος* so durch und durch von dem Bösen durchseucht ist, dass der gesamte Weltstoff das Prinzip, weil der Wohnsitz des sittlichen wie des eudämonistischen Übels geworden ist. Drum ist es nicht anders möglich, als dass der Tag, welcher die *ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν* ausschütten wird, dem ganzen *κόσμος* die Vernichtung bringe. Zu diesem gehören nun nach unsern obigen Untersuchungen nicht nur die Menschen und die vernunftlose Schöpfung, sondern vor allem auch Satan und sein Reich, der Gott und die Fürsten dieses *κόσμος*, die gesamten Geister, die nicht in der himmlischen, sondern in der irdischen Welt ihre Behausung und ihr Dasein haben und mit ihren Kräften das Bestehen dieser erdstofflichen Welt vor dem Verfall bewahren, es jener himmlischen Welt gegenüber zu kräftigen suchen. So liegt dem erscheinenden Messias vor allen Dingen auch dies Amt ob, zunächst über die gesamte von der *ἁμαρτία* und *φθορά* durchdrungene *κτίσις*, dann aber oder zugleich über die sie beherrschenden Mächte, die gottesfeindlichen *κοσμοκράτορες* Gericht zu halten. Und hier kostet es einen härteren Kampf. Die Vertilgung der schwachen allein in der *σάρξ* bestehenden Menschen war leicht geschehen; diese Wesen aber, vom Satan-Tod bis zum geringsten seiner Engel herab, setzen ihre dämonische Kraft dem himmlischen Herrn entgegen. Es fragt sich, ob dieser Kampf unbedingt zum Sieg führen muss, und mit welchen Mitteln er geführt wird.

Dass der Messias siegreich gegen die gottfeindliche Geisterwelt auftreten werde und auch über sie das Gericht hereinführen, stand schon vor Paulus fest. Ja, das Brechen dieser Dämonenkräfte wurde als eine der wichtigsten Thatsachen der letzten

Zeit betrachtet. Nur ob dasselbe in rein forensischen Formen des Gerichts, oder in Kampfesweise geschehn solle, darüber gehen die Überlieferungen auseinander. Bekannt ist das Gewicht, welches das Volk und die pharisäischen Kreise auf die Macht Jesu über die Dämonen legte, sowie die Frage, durch welche Mittel er das vermöge. Waren die Mittel nicht gleichfalls dämonische, so zeigte er sich damit thatsächlieh als den ‚Herrn der Geister', als welcher Gott selbst in den Bilderreden des Henoch ständig bezeichnet wird, und in welche Würde der Messias dadurch gelangt, dass er ‚im Namen des Herrn der Geister' (53_6 u. ö.) auftritt. Gerade in jenem Buch ist das in Gottes Namen über die Geister und Engel ausgeübte Gericht durch den Messias mehrfach Gegenstand der Schilderung. ‚Ihr mächtigen Könige, die ihr auf Erden wohnen werdet, ihr sollt meinen Auserwählten sehen, wie er auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzt und den Asazel und seine ganze Genossenschaft und alle seine Scharen richtet im Namen des Herrn der Geister' 55_4. ‚Und er setzte sich auf den Thron des Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts wurde ihm übergeben, dem Menschensohn, und er lässt vergehen und verderben die Sünder von dem Angesicht der Erde und die, welche die Welt verführt haben (d. s. die ἐγρήγορες, die gefallenen Engel s. Kap. 6 ff.). Mit Ketten werden sie gebunden, und an ihren Versammlungsort des Verderbens werden sie eingeschlossen, und alle ihre Werke verschwinden vor dem Angesichte der Erde'. In J^1 aus Apoc. Joh. sind es himmlische Engel, die für den Messias den Kampf gegen den Satan und seine Mächte führen, $20_{2.\,14}$; aber auch hier erfolgt eine Überwindung derselben für die Zeit der messianischen Herrschaft sowohl wie für die Dauer der darauf folgenden Ewigkeit. Für Paulus sind gewisse, in Kap. 6 zu behandelnde Ereignisse voraufgegangen, durch welche Jesus Christus den Sieg gewonnen hat, der ihn befähigt, am Tage seiner Parusie selbstständig die Vernichtung dieser Gewalten vorzunehmen. Hier ist nur das festzustellen, was an diesem Tage selbst geschehen wird, nämlich dass dies Gericht über sie thatsächlich stattfindet, dass es im wesentlichen durch ihn selbst stattfindet, dass es jedoch eine geraume Zeit in anspruch zu nehmen scheint, und hierdurch der Tag des Herrn auf eine Zeitdauer ausgedehnt wird, welche den Anschauungen vom tausendjährigen Reiche sich nähern.

Nach Rom. 8_{18} ff. soll bei der ‚Offenbarung der Söhne Gottes' die ganze κτίσις befreit werden aus dem Zustande der Vergänglichkeit und Nichtigkeit, in dem sie sich jetzt befindet. Nach I. Kor. 13 sollen προφητεία, γνῶσις, γλῶσσαι einmal vernichtet werden, d. h. alle jetzigen, in Erdenformen sich vollziehenden Funktionen und Äusserungen des Menschengeistes auch der frömmsten Art werden vertilgt werden, weil sie an Erdenorgane gebunden sind, durch die Finsternis des Erdenstoffes verschleiert werden und darum alles nur stückweise bieten können. ‚ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται'. Das sind beides Anschauungen, die zueinander stimmen. Sie zeigen die Erwartung einer Vernichtung des gegenwärtigen Weltzustandes und der irdischen Daseinsformen, das Kommen eines vollkommenen Zustandes. Und Rom. 8 zeigt, dass dies Kommen nicht nur gedacht wird als ein Kommen der himmlischen Welt anstelle der irdischen, sondern dass er auch diese selbst einer Verklärung am Tage des Herrn noch würdigt[1]). Das ist ein Gedanke, dessen Milde und menschliche Wärme manche seiner verjenseitigenden Zeitgenossen nicht kennen. Das Salathielbuch hegt nicht mehr soviel Liebe zu der Gesamtheit des Geschaffenen, mit dem es das Los des Erdendaseins teilt. Mit brennendem Verlangen denkt es nur an das möglichst rasche Vergehen dieser weiten Welt. ‚Denn das Übel ist gesät, und das Gute kann nicht kommen, bevor der Ort vergangen, wohinein es gesät worden'. Deswegen kann diese Welt kein Glück und keine Tugend mehr schauen. Auch Paulus weiss, wie wir gesehen haben, die Welt seit Adams Fall von unheilbarem Übel ergriffen, von Sünde und Tod durchdrungen. Aber er erbarmt sich doch dessen, dass diese Schöpfung nicht aus eigenem Willen, sondern durch des Menschen Schuld auf Gottes Geheiss mit unter die Knechtschaft gebeugt worden, in die der Mensch aus eigenwilliger That getreten. ‚Denn der Eitelkeit ist die Schöpfung unterthan gemacht, doch nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterthan hat, auf Hoffnung'. Und wenn auch der Gott dieser Welt in sie hineingedrungen in seinen Hypostasen Sünde und Tod und unter dieser Knechtschaft sie hält, und

---

[1]) Warum die κτίσις nicht etwa blos als Zusammenfassung der Tierwelt, sondern der ganzen Schöpfung zu fassen sei, ist oben S. 145 gezeigt worden.

wenn darum freilich, solange sie in diesem verlorenen, von dem Bösen durchseuchten Erdenstoff besteht, eine Heiligung oder Beseligung oder ein Aufhören des höchsten Übels, der Vergänglichkeit nicht möglich ist, so hofft er doch auch für sie noch einmal eine Befreiung aus diesem Dasein. ‚Sie wird befreit werden zu der Freiheit der Kinder Gottes‘. Da es eine Befreiung ist *ἀπὸ τῆς δουλίας τῆς φθορᾶς* V. 21, so ist die Freiheit der Gotteskinder, zu welcher sie befreit werden soll, eine Freiheit von der Vergänglichkeit, d. i. die Unvergänglichkeit. Und da die Vergänglichkeit und die Unvergänglichkeit haften an den beiden Stoffen *σάρξ* oder *χοῦς ἀπὸ γῆς* einerseits und *πνεῦμα* andererseits, so muss auch die *κτίσις* in derselben Weise, wie er es von den gläubigen Menschen erwartet, umgeschaffen werden zu einem Dasein im pneumatischen Himmelsstoff. Es ist wie Apoc. Joh. 21 1: ‚*καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν*‘, nur dass er den Himmel nicht neu zu sehen braucht, da dieser für ihn allezeit die Stätte des *πνεῦμα* bildete. Von seinen eigenen Worten sind zum Vergleich heranzuziehen die Worte II. Kor. 5 17: ‚*εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθε, ἰδοὺ γέγονεν καινά*‘. Die Einzigarkeit aller pneumatischen Mitteilung durch die Person Jesu Christi, die sich durch den ganzen Paulus hindurchzieht, lässt schliessen, dass auch für die Neuwerdung der *κτίσις* selbst Rom. 8 in irgend einer Weise ein *ἐν Χριστῷ εἶναι* als Grundbedingung hinzuzudenken sei. In welcher Weise das geschehn kann, wird am besten dadurch klar werden, wenn man sich erinnert, welches die persönliche Ursache ist, durch welche sich der *κόσμος οὗτος* in seinem gegenwärtigen elenden Bestande befindet. Sie ist *ἐν σατανᾷ, ἐν πνεύματι τοῦ αἰῶνος τούτου*. Es war der Satan, der in *ἁμαρτία* und *θάνατος* von ihr Besitz ergriffen hat und die *δουλία τῆς φθορᾶς* über ihr erhält; und es sind die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου*, die unter diesem Oberherrn den Erdenstoff und alle seine Elemente als ihre Behausung inne haben und in seinem gegenwärtigen Zustand erhalten. Es wird also eine Befreiung aus diesem Zustande nur dann möglich sein, wenn diese Mächte, die ihn aufrechterhalten, überwunden sind, und ein anderer Herr, Christus mit seinem *πνεῦμα*, an ihre Stelle tritt. Dieser eschatologische Zug von der Befreiung der Schöpfung fordert also eine Überwindung der irdischen Geistmächte, des Satans, der Elementargeister u. s. f. durch das messianische Gericht vor der Neuschaffung der Erde; und wenn darum unsere

obigen Untersuchnngen über deren Existenz und Wirksamkeit richtig waren, so wird diese *ἀπολύτρωσις τῆς κτίσεως* nicht an den Anfang, sondern an das Ende des Gerichtstages gesetzt werden können. Wenn die *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται*, so geschieht das, weil, wie wir gleich sehen werden, durch diese *ἀποκάλυψις* der Zeitabschnitt und die Handlungen eingeleitet werden, welche auch zu ihrer Befreiung führen. Zu demselben Ziele führt auch eine andere Erwägung. Ob der Thessalonicherbrief die Neugeburt der Erde auch schon erwartet, ist freilich durchaus nicht festzustellen, da es nur eine äusserst glückliche Begegnung genannt werden kann, dass uns der Römerbrief in dem kurzen, ganz beiläufig auftretenden Passus diesen interessanten Zug paulinischer Hoffnung bewahrt hat. War aber jener Glaube vorhanden, — und da er bereits vorchristlich war und spezifisch christliche Gedanken nicht enthält, ist kein Grund da, warum Paulus erst in seinem Christenstande ihn sich angeeignet haben sollte —, so kann er auch in diesem Brief die Neuschaffung der Erde jedenfalls erst an den Schluss des Tages des Herrn gelegt haben wollen. Denn wenn etwa gleichzeitig mit der Verwandlung der Gläubigen auch die der Schöpfung vor sich ginge, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, weshalb diese dann noch in die Luft entrückt würden, um dort ihren Herrn zu treffen. Das Verweilen des letzteren in den oberen Regionen und die Hinaufhebung der Beseligten in die Luft setzt vielmehr voraus, dass die Erde noch eine zeitlang in einem Zustande verharrt, der sie noch nicht geeignet macht, den Wohnsitz für den Messias und die Glieder seines Reiches der Seligen abzugeben. Dieser Zug setzt also mit voller Bestimmtheit einen Zwischenzustand im Sinne eines tausendjährigen Reiches voraus. Ein definitiver Zustand wird mit der Parusie noch nicht geschaffen. Für die *σωζόμενοι* nicht, denn sie kommen noch nicht in die Himmel hinein, an die Stätten der höchsten Vollendung, sondern bleiben in der Luft, wohin ihnen der Herr mit seinem Gefolge aus den Himmeln heraus entgegenkommt. Und für die *ἀπολλύμενοι* gleichfalls nicht, denn es bleibt noch die Erdenwelt in einem nicht vergeistigten, zur Stätte der himmlischen Seligkeit noch nicht fähigen Zustande bestehen. Es müssen also vor allen Dingen die sie aufrecht erhaltenden und bewohnenden Elementargeister und englischen Weltfürsten vorläufig noch be-

stehen bleiben, die ihr den Karakter des *κόσμος οὗτος* auch weiterhin anhaften lassen; — denn dass jene Anschauungen der Angelologie auch schon im Thessalonicherbrief vorliegen (Everling a. a. O. S. 77 ff.), ist selbstverständlich, da gerade dieser Theil seiner Weltanschauung wohl unzweifelhaft aus seiner vorchristlichen Teilnahme an den Begriffen seiner Zeit sich herschreibt. Die Vernichtung der Weltgeister, deren Dasein für das Fortbestehen der Erdenwelt in ihrer gegenwärtigen Form die Grundlage bildet, soll also auch hier nicht sofort bei der Parusie, etwa gleichzeitig mit den sündhaften Menschen, erfolgen, sondern wird einem späteren Zeitpunkt vorbehalten. So ergiebt sich aus dem Thessalonicherbrief dasselbe Ergebnis, wie aus den Hauptbriefen: dass die Parusie erst einen Zwischenzustand einleitet, dass der ‚Tag des Herrn' über einen längeren Zeitabschnitt sich erstreckt, innerhalb dessen noch eine Reihe von Ereignissen erst erfolgen müssen, ehe der Endzustand, gleichzeitig mit Umgestaltung der Erdenwelt zu pneumatischer Daseinsform, hergestellt wird.

Die häufiger besprochene Stelle I. Kor. 15_{24} f. bietet dazu nur die entschiedene Bestätigung. ‚Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in der ihm eigenen Stellung (im Sinne von ‚Platz, Reihenfolge', s. Holsten, Ev. des Paulus I, S. 419 und nicht in dem von ‚Abteilung', ‚Klasse', wie Rückert, de Wette, Schmidt (paul. Christologie S. 134) u. a. wollen); als Erstling Christus, darauf die Christushörigen (Holsten) bei seiner Parusie. Dann ist das Ende, wann er sein Königtum übergiebt dem Gott und Vater, wann er vernichtet haben wird jedes Fürstentum und jede Macht und Kraft. Denn er muss königlich herrschen, bis dass er wird gelegt haben alle seine Feinde unter seine Füsse. Als letzter Feind wird vernichtet der Tod. Denn alles unterwarf er ihm unter seine Füsse. Wann er aber wird ausgesprochen haben, dass alles unterworfen ist, so offenbar ausser dem, der ihm alles unterworfen hat. Wann aber ihm wird alles unterworfen sein, dann wird auch der Sohn selber dem sich unterwerfen, der ihm alles unterwarf, damit Gott sei alles in allem'. Wie man hieraus folgern wolle, dass mit der Parusie das Ende eintrete, und nicht vielmehr gerade das Gegenteil, ist mir nicht ersichtlich. Es ist m. E. ohne Frage der Satz Holstens richtig (S. 421): ‚Dies fordert nach der Auferstehung der zum Leben bestimmten

noch die Vernichtung aller widergöttlichen Mächte des vergänglichen, vor allem aber des Todes. Diese Vernichtung ist der Inhalt des Königtums Christi‘. Und wenn diese Vernichtung der Inhalt des Königtums Christi ist, und dieselbe erst nach der Auferstehung der Toten erfolgen soll, — dafür wird unter No. 8 auch noch der stringente Beweis erbracht werden — so hebt also eigentlich die *βασιλεία Χριστοῦ* erst mit der Parusie und Auferstehung an. Dann aber ist sicherlich nicht die Parusie und das *τέλος* zeitlich unmittelbar verbunden; denn das *τέλος* erfolgt nach V. 24 dann, wenn er dem Vater die *βασιλεία* abtritt. Diese aber kann er doch nicht wohl in demselben Augenblick abtreten, in dem er sie antritt; vielmehr muss eine gewisse Dauer ihr unter allen Umständen zukommen. Darauf führt auch gerade das *εἶτα* V. 24, woraus man das Gegenteil folgern will, ganz von selber. Denn das *ἔπειτα* V. 23 zeigt, dass Paulus die einzelnen Stufen, in denen er die letzten Dinge sich entwickeln lassen will, keineswegs als unmittelbar verbunden denkt, und dass das ‚darauf‘ keineswegs einem ‚alsbald darauf‘ gleichkommt. Da vielmehr das *ἔπειτα* in V. 23 doch die ganzen Jahre von Christi Tod bis zur Parusie, also nach der Abfassungszeit des Korintherbriefs zum mindesten 20 Jahre umfasst, so bleibt für das *εἶτα* eine mindestens ebenso lange Frist offen. Und wenn einmal eine Frist geöffnet ist, wenn das *εἶτα* nicht die unmittelbare Folge, sondern nur die zeitlich getrennte Stufenfolge bezeichnen soll, so ist für die Abgrenzung dieser Frist völlig freier Spielraum gelassen. Es ist dann hier nur davon die Rede, dass gewisse Abschnitte zu beachten sind, die nacheinander vorgehn, bevor der Endzustand aller Dinge eintritt. Die erste Stufe bildet die Auferweckung Christi, die zweite diejenige seiner Reichsgenossen bei seiner Parusie, die dritte das Ende. Zwischen die zweite und die dritte fällt die *βασιλεία Χριστοῦ*. Mit der Parusie tritt er sie an, mit dem Ende tritt er sie ab. Ihr Inhalt ist die allmähliche Vernichtung aller widergöttlichen Geistmächte und zwar als letzten des Todes. Gerade aus diesem letzten Zug will man wieder das zeitliche Zusammenfallen von Parusie und Ende folgern, weil die Vernichtung des Todes doch mit der Auferstehung eins sei. Allein auch das ist durchaus nicht richtig. Zwar ist nach V. 54 f. mit der Auferstehung der Sieg über den Tod erschienen, und diesem der Sieg entrissen. Aber ein anderes ist die Besiegung des

Todes (— die thatsächlich schon lange erfolgt ist, s. Kap. 6 und bei der Parusie nur sichtbar werden wird —), ein anderes seine eigene Vernichtung. Durch die Einreihung unter die Engelwesen, die *ἀρχαί*, *δυνάμεις* und *ἐξουσίαι* ist, wie wir schon sahen, der Tod hier als persönliches Wesen gedacht. Und dass diesem auch in der Apoc. Joh. erst seine Opfer entrissen werden, und dann erst eine persönliche Vernichtung erfolgt (Apoc. Joh. 20_{13}f.), haben wir gleichfalls schon oben erörtert. So ist es nichts ungereimtes, sondern etwas, das ganz in der Natur der Sache liegt, wenn erst die dem Tod entrissenen und einem andern Herrn, dem lebendiggemachten Christus, anheim gegebenen Wesen aus ihrem Schlaf erweckt und zu ihrem Herrn versammelt werden, und alsdann die Geistmächte, denen sie so lange unterthan gewesen sind, persönlich nach und nach der Vernichtung anheimfallen. Dass von diesen gottfeindlichen Geistern der Tod der letzte ist, dessen Besiegung gelingt, zeigt ihn nur als den Fürsten, den mächtigsten und am schwersten überwindbaren unter ihnen, als den Gott dieser Zeit, alias Satan selbst. Erst wenn auch er vernichtet worden, ist dem König des messianischen Reichs das All unterthan, kann durch die Befreiung der bis dahin noch ihrem Aftergott Tod unterworfenen *κτίσις* diese zu der Freiheit, d. i. Unvergänglichkeit der im pneumatischen Stoff lebendigen Gotteskinder umgeschaffen werden, nach dieser ‚grossartigen Weltanschauung des Paulus, dass in die ursprünglich unvergängliche Schöpfung durch die Sünde der Tod und die Vergänglichkeit eintrat (Holsten a. a. O. S. 420)‘. Noch eine Thatsache scheint mir jedoch an dieser Vernichtung des Todes zu haften. Das Verbum *καταργεῖν* bedeutet augenscheinlich nicht nur ein Fesseln, Knechten, Verdammen u. dgl., sondern ein wirkliches völliges Aufzehren dieser Wesen durch das *πνεῦμα*, sodass thatsächlich nichts von ihnen übrig bleibt. Das ist auch schon deswegen nötig, weil sonst nicht am Schluss ‚Gott alles in allem‘ sein könnte. Ist aber eine solche Vernichtung des Gottes Tod gedacht, die nichts von ihm übrig lässt, so erstreckt dieselbe sich sicherlich auch auf das ganze Reich desselben, auf den Scheol, den Hades. Diese Vorstellung liegt auch in jener Apoc. J [1] in Ap. Joh. vor, wo es heisst: ‚*καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*‘, wobei gleichfalls der Gedanke der ist, dass hierin alles, was Tod heisst und ist, verzehrt wird: ‚*οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν*‘. Das gleiche muss auch bei

Paulus gedacht sein. Denn er hat unfraglich ebenfalls den Scheol und denkt auch die Gestorbenen als seine Bevölkerung noch existierend, wenn auch nicht in Lebenskraft, sondern als Schemen, etwa wie in Apoc. Bar. 51 5: beständig hinsiechend, vergehend, schwindend. So wird Rom. 14 9 ‚*ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*' an ein wirkliches Dasein auch der Toten gedacht, über die nur, sofern sie ihm angehören und mit seinem *πνεῦμα* umkleidet sind (s. Kap. 5), nicht der *θάνατος* (*ᾅδης*, *σατανᾶς* o. dgl.), sondern Christus Herr ist. Und noch deutlicher ist das der Fall I. Kor. 15 29, wo die Thatsache erwähnt wird, dass lebende noch für Tote sich taufen lassen, um ihnen noch die Gemeinschaft mit Christus und dadurch die Möglichkeit der Auferweckung zu erwirken. Da Paulus dies Verfahren der Korinther kennt und nichts dagegen hat, vielmehr bei seiner Beweisführung mit auf diesen Umstand baut, so muss er von der Anschauung ausgehen, dass auch die, welche noch nicht bei Lebzeiten das unvergängliche *πνεῦμα* gewannen, dennoch nach dem Tode noch irgendwie im Scheol, wenn auch noch so kläglich, tot, ohnmächtig, ein Dasein führen. Dies ganze Reich des Todes, der Hades mit seinen Bewohnern muss bei jener Vernichtung des Todes selbst als letzten Gottesfeindes mit ausgetilgt werden. Auch die, welche bei der Parusie noch ihre *ἀπώλεια* fanden, d. h. in den Hades hinabgeschickt wurden, werden mitsamt dem Hades selbst und allen andern ihn noch bevölkernden Schemen und mitsamt dem Gott des Todes schwinden, von dem *πνεῦμα* des siegreichen Gottessohnes überwunden, und nicht mehr sein. Und dann ist in der That Gott alles in allem.

(7. Die Thätigkeit der Heiligen.) Aber wenn diese Thätigkeit des Austilgens seiner dämonischen Widersacher den letzten, längsten und glorreichsten Teil an dem Tage des Herrn ausmacht, so ist doch weder sie, noch das Gericht über die übrige ihm feindliche Welt, allein das Werk des Messias Jesus. Bei dem ersten Akt seiner Parusie, bei der Erweckung der Toten und Errettung der Lebenden hat er sich vervielfältigt. Er hat viele Brüder bekommen, er ist der erste geworden unter einer grossen Reihe von Söhnen Gottes. Das folgende Kapitel wird zeigen, wie weit sich diese Gleichheit erstreckt. Hier ist nur die Thätigkeit noch zu besprechen, zu welcher der Tag des Herrn diese von ihm erworbenen und gewonnenen Brüder und Glieder

seines Reichs noch vor dem Ende beruft. Es ist die Teilnahme an seinem Amt des Richtens und zwar sowohl des Gerichts über die bis zuletzt ungläubig gebliebenen Menschen, das unter No. 5 dargestellt wurde, als auch des eben erörterten Richtens über die nicht zu ihm gehörenden Engel. ‚ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτιγε βιωτικά‘; so äussert sich I. Kor. 6_2 f. der Apostel in stolzem Bewusstsein der alles überragenden Würde, die dem Christen kein Engel noch Fürstentum noch Gewalt mehr rauben kann. Darnach sollen die Christen selbst dermaleinst das Amt der Richter über den κόσμος übernehmen, wobei er die zu dem κόσμος gleichfalls gehörenden Engel, — das sind nach unsern obigen Ausführungen eben jene ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες, στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου —, ausdrücklich hervorhebt. Befremdlich ist diese Teilnahme an dem Amt des Messias kaum mehr, wenngleich die volle Begründung erst Kap. 5 gebracht werden wird. Erscheint Christus bei seiner Parusie mit den ἅγιοι, so liegt eine Hinzuziehung derselben zu dem Werk, das den Inhalt von dem Tag des Herrn bildet, gleichviel ob unter dem ἅγιοι Engel oder Gerechte aus früheren Zeiten gemeint sind, ganz in der Nähe. Und wieder von diesen zu den aus der Errettung als σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ Χριστοῦ hervorgegangenen Heiligen des neuen Bundes ist nur ein Schritt. Treffend weist Everling a. a. O. S. 18 f. zur Begründung solcher Anschauung in vorchristlichen Literaturerzeugnissen auf das Richteramt hin, das Henoch bereits bei dem Fall der Wächter über diese im Auftrage Gottes ausgeübt hat. Vgl. Hen. 13_8 ff.: ‚Und siehe ein Traum kam zu mir, und Gesichte fielen auf mich, und ich sah das Gesicht eines Strafgerichts, dass ich es den Söhnen des Himmels anzeigen und sie schelten sollte. Und als ich aufgewacht war, kam ich zu ihnen, und sie alle sassen versammelt zu Ublesjâêl, was zwischen dem Libanon und Sênêsês liegt, trauernd, mit verhüllten Gesichtern. Und ich redete vor ihnen alle die Gesichte, die ich in meinem Schlafe gesehen hatte, und begann jene Worte der Gerechtigkeit zu reden und die Wächter des Himmels zu schelten‘. Die Engel, welche Mt. 13_{39} als θερισταί bei der grossen Ernte genannt werden, sind wohl weniger zum Vergleich heranzuziehen, da dort die eschatologische

Vorstellung mit ihrer Höllenqual u. s. w. sich zu der paulinischen sehr fremdartig verhält. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, dass bei der Errettung den Gläubigen nicht nur eine die Engel überragende Stellung auch sonst zugewiesen wird (Apoc. Bar. 51 2 ‚excellentia autem erit tunc in iustis magis, quam ea quae in angelis', s. u.), sondern dass bei Paulus die Identifikation der *ἐν Χριστῷ ὄντες* mit Christus gerade auch zum *κρίνειν* sie vornehmlich befähigt. In welcher Weise dasselbe ausgeübt werden sollte, als erleuchtendes und gleichzeitig verzehrendes Ausströmen des *πνεῦμα* Christi, ist oben dargestellt worden. Und gerade dieses besitzen die Christen ja in so vollem Masse, dass sie schon jetzt jene aufhellende Thätigkeit, die gewissermassen einem geiststofflichen *νοῦς* im *πνεῦμα* entspricht, auszuüben befähigt sind. *ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται*' sagt er I. Kor. 2 15. Und was ist der Beweis dieses Satzes? Das Zitat: ‚*τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*'. Der *πνευματικός*, der in Geistsubstanz aus dem Tod der Taufe neugeborene Mensch, ist ja in diesen Zustand versetzt, hat das *πνεῦμα* erhalten durch die Vereinigung mit Christus. Und diese Vereinigung ist so real, so umfassend und wirklich, dass die Dinge, die von dem *νοῦς* Christi ausgesagt werden — bei der erwähnten ständigen Deutung des *κύριος* auf Christus —, ohne weiteres auch auf die Christen zu übertragen sind. Weil seinen Sinn niemand erkannt hat, so kann auch den der Christen niemand durchdringen, aufhellen, zurechtweisen; und umgekehrt, weil er durch die vielbesprochene *δύναμις* des *πνεῦμα* imstande ist, alles zu durchdringen, alles zu durchforschen bis in die Tiefen der Gottheit hinein,so kommt diese Thätigkeit auch den Christen zu, die nicht nur seine sittliche und religiöse Qualität, sondern in voller Wirklichkeit sein *πνεῦμα* und darum auch seinen *νοῦς* samt aller intellektuellen Fähigkeit desselben erlangt haben. So sind sie denn auch bei dem Gericht, nach Offenbarung ihrer wahren inneren Gestalt in sichtbaren Formen, erst recht imstande, dieselbe Thätigkeit auszuüben, die von ihrem Haupt ausgeht. Auch sie können nun den ‚vielteilbaren, leichtbeweglichen Geist' ausströmen lassen und dadurch die Winkel der Finsternis aufhellen und das in schwachem Erdenstoff existierende verzehren. Namentlich aber auch den Vernichtungskampf gegen die an den Erdenstoff ge-

bundenen und in ihrer Herrschergewalt bereits gebrochenen (s. Kap. 6) dämonischen Mächte, Elementargeister u. s. f. können sie an der Seite ihres Herrn durch die δύναμις des πνεῦμα bebestehen. In der That ist durch das ἢ οὐκ οἴδατε, womit der Apostel diese Bemerkung einleitet, sichergestellt, dass er, wie die eschatologischen Dinge überhaupt, so auch diese Einzelheit der herrlichen Christenzukunft bei seiner mündlichen Predigt in dieser wesentlich heidenchristlichen Gemeinde zum Gegenstand nachdrücklicher Belehrung gemacht hat und sie als zum ABC ihres christlichen Bewusstseins rechnet, von welchem praktischen Gebrauch zu machen er sie auffordert. Und wenn er dabei an überlieferte Vorstellungen seiner Zeit anknüpft, so hat er dieselben doch in der grossartigen Geschlossenheit seiner Weltanschauung und in der Kraft seiner selbstgestaltenden Überzeugung weit über das geläufige Mass erhoben.

(8. Die Dauer des Tags; das tausendjährige Reich.) Das wird jedoch aus diesem Zug noch zur völligen Evidenz gebracht, dass der Tag des Herrn nicht als ein Moment, sondern als eine lange und in vielen Einzelstufen sich abwickelnde Frist anzusehen ist. Denn selbstverständlich kann diese Richterthätigkeit der σωζόμενοι erst beginnen, nachdem das Gericht über sie selbst beendet ist, nachdem die Werke jedes einzelnen unter ihnen vor dem Richtstuhl Christi offenbar geworden sind, und ein jeder davongetragen hat τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν. Und auch dass das Gericht über die πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις, als deren letzter der Tod vernichtet werden soll, nicht bereits vor der Auferstehung, etwa während des gegenwärtigen Wartens auf die Parusie, zu geschehen habe, sondern erst nach derselben beginne, nachdem die σωζόμενοι in den Zustand versetzt sind, in welchem sie an dem Gericht über diese Engelmächte teilnehmen können, ist damit endgültig erwiesen. Wenn es also heisst: ‚δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ‘, so ist, wie auch überall sonst, die Dauer seiner βασιλεία auf die Zeit nach seiner Parusie verlegt. Und wenn dann diese βασιλεία einmal ein Ende finden soll, wann der letzte Feind vernichtet sein wird, und er die Herrschaft dem Vater zurückgiebt, so wird die βασιλεία Χριστοῦ gedacht in der Form eines zwischen der Parusie und dem letzten Ende alles Wechsels liegenden ‚tausendjährigen‘

Reichs. Es ist identisch mit der ἡμέρα τοῦ κυρίου; und die lange Dauer eines Tags, die der Dauer eines ganzen Reichs entspricht, ist nicht zu verwundern, da ja dieser ganze αἰών eine νύξ war Rom. 13_{12}, also auch der Tag des Herrn nicht mit dem Massstabe eines kurzen Sonnentages sich messen lässt. Wie lang er nach Paulus sich ausdehnen soll, ist nicht festzustellen. Bekannt ist ja, dass nach Apoc. Joh. 20_{2} ff. (bei Spitta J[1]) die Berechnung auf 1000 Jahre angestellt ist. Und da diese Berechnung an den Begriff der Länge eines Herrntages anknüpft nach Ps. 90_{15} (vgl. Schürer a. a. O. S. 458. Gfrörer II, 254 und die bei Schürer zitierten talmudischen Stellen. Weber S. 356), Paulus aber den Namen ἡμέρα τοῦ κυρίου für diese Zeit geradezu als Terminus braucht, so ist nicht unmöglich, dass er zu derselben Berechnung geneigt hat. Auch die Stelle II. Petr. 3_{8} ‚ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς μία ἡμέρα‘ nebst den vortrefflichen Ausführungen Spitta's dazu, ist hierherzuziehen. Daraus, dass Paulus in seinen Sendschreiben die Frage nicht erwähnt, darf nicht geschlossen werden, dass sie ihm gleichgültig gewesen, oder er in seiner Eschatologie keinen Platz für sie gehabt habe. Vielmehr zeigen die plötzlich auftretenden Bemerkungen, die auf vieles andere ganz zufällig ein Schlaglicht warfen, dass er manche Dinge bei seiner mündlichen Belehrung so nachdrücklich behandelt hat, dass er die schriftliche Einschärfung derselben ohne besondre Gelegenheit nicht für erforderlich hält. Jedenfalls ist ja das berichtet, dass die Dauer dieses glorreichen Herrentages, dieses Königreichs Christi, erst mit der Vernichtung des Satans und der durch sie möglich gewordenen Neuschaffung auch der von der δουλία τῆς φθορᾶς erlösten Erdenwelt ihr Ende findet.

Noch haben wir aber die Beschaffung der Seligen, welche als erste Erzeugnisse jener ἡμέρα dies himmlische Reich bevölkern und die Glorie seines Königs teilen, näher ins Auge zu fassen.

5.

Die Auferstehung und die Errettung.

1. Alleinige Auferstehung der Gerechten. — 2. Ihre materielle Grundlage. — 3. Die Auferstehung als Parusie der Christen durch Gottes Kraft. — 4. Form der Auferstehung. — 5. Auferstehung vor der Parusie. — 6. Begriff, Hergang und materielle Grundlage der Errettung. — 7. Die durch sie vermittelten Güter.

(1. Alleinige Auferstehung der Gerechten.) Es ist schon an mehreren Stellen die Thatsache gestreift worden, dass an der Auferweckung der Toten, die Paulus kennt, nur die Gerechten teilnehmen sollen. Und aus der Wertung des höchsten Gut's bezw. des höchsten Übels, wie aus der Form des Strafgerichts, die wir kennen gelernt haben, ergiebt sich das mit gleichmässiger Konsequenz. Wenn das Gericht in der einfachen Vertilgung der nichtgöttlichen Substanz bestand, die durch die göttliche Substanz ins Nichts zurückgeführt wird, so bleibt für eine Auferweckung der Vernichteten kein Raum; und wenn andererseits Leben das höchste Gut, Vergehen das höchste Übel war, so war kein anderes Strafgericht, als das der Rückführung ins Nichts zu erwarten. Thatsächlich kennt nun Paulus, so eingehend er sich mit der Auferstehungsfrage beschäftigt, lediglich eine Auferstehung der Frommen. Schon I. Thess. 4 tröstet er die zweifelnde Gemeinde nicht etwa durch Hinweis auf eine dereinstige allgemeine Auferstehung, bei welcher den Frommen die ihnen bestimmte Seligkeit nicht entgehen könne, oder gar durch irgend eine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; sondern er baut den Auferweckungsglauben lediglich auf die Gemeinschaft mit Christus. ‚*ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*‘ 4_{14}. Desgleichen die Hauptbriefe. ‚*ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*‘ I. Kor. 6_{14}. ‚*ἐπειδὴ γὰρ δι᾽ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι᾽ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*‘, 15_{21} f. Gerade der letztere Vers schliesst trotz des *πάντες* die Auferstehung derjenigen, die nicht Christus angehören, geradezu aus. Denn da sie *ἐν Χριστῷ* lebendig gemacht werden sollen, so ist das nur von denjenigen möglich, welche als *ἐν Χριστῷ ὄντες* bei ihren Lebzeiten oder *ἐν Χριστῷ κοιμηθέντες* nach ihrem Tode bezeichnet werden

können. Es ist also schon dadurch ausgeschlossen, dass das τέλος 15 24 etwa als ‚Rest' zu übersetzen wäre, in dem Sinne, dass am Schluss des tausendjährigen Reiches noch eine allgemeine Auferstehung der Toten zu erfolgen habe. Was lebendig gemacht wird, wird nur in Christus lebendig gemacht und kommt bei seiner Parusie gleichzeitig mit ihm zum Vorschein. Für die die nicht auferweckten Todesschatten bleibt nur die oben beschriebene Vernichtung in und mit ihrem König Tod am Ende der Dinge übrig. Daher gilt durchweg der Satz: ‚ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον' Gal. 6 8. Auch nach dem II. Kor. darf nur aus der Gemeinschaft mit Christus die Auferstehung erhofft werden. ‚καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ' 13 4. Und am allerschärfsten ist das ausgesprochen Rom. 8 11: ‚εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος ἐν ὑμῖν'. Da ist durch die alleinige Anknüpfung der Auferweckung an das Mittel des bereits vorher in den Gläubigen wohnenden πνεῦμα die Begrenzung der Auferstehung allein auf die, welche das πνεῦμα empfangen haben, bestimmt festgelegt. Und diese Thatsache ist für das Verständnis des paulinischen Auferstehungsglaubens im höchsten Grade bedeutsam. Es ist bemerkenswert, dass einerseits einzig und allein die Gemeinschaft mit Christus die Fähigkeit zur Auferweckung bedingt, andererseits die letztere so durchaus gleichzeitig mit seiner Erscheinung aus der himmlischen Verborgenheit eintritt, dass Paulus schon in dem frühesten Brief den Ausdruck ‚ἄξει σὺν αὐτῷ' dafür gebrauchen konnte. Und da wir den Erdenstoff in seiner ganzen Ausdehnung als Wohnsitz des Todes und der Vernichtung verfallen, den Geiststoff aber als alleinige Basis alles Lebens und aller Lebenskraft kennen gelernt haben, so wird sich schon von selbst die Frage nahe legen, ob nicht in jener die Auferstehung allein bedingenden Gemeinschaft mit Christus auch eine materielle, mit der lebenwirkenden Geistsubstanz sich berührende oder zusammenfallende Grundlage für die Auferstehung liege.

(2. Ihre materielle Grundlage.) Es steht für Paulus fest, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können,

und das Vergängliche nicht erben kann die Unvergänglichkeit. Auch können die im Fleisch existierenden Gott nicht gefallen; denn das Sinnen des Fleisches ist Tod, das Sinnen des Geistes aber ist Leben; ‚deswegen ist das Sinnen des Fleisches feindlich gegen Gott‘. Denn dem Gottesgesetz, welches das Leben bezweckt, ordnet es sich nicht unter, weil es nicht kann. Aus diesem passiven, unwillkürlichen, weil durch den Fleischesgott gewirkten Widerstand des Fleisches gegen den Lebenswillen Gottes geht hervor, dass eine Belebung des Fleisches nicht möglich ist. Die Belebung aber bei der Auferweckung knüpft Paulus wesentlich an den Leib; vgl. *ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* u. s. w. Es muss darum in den Leib ein anderer Stoff eingeführt werden, der der Belebung keinen durch sein inneres Wesen unabänderlichen Widerstand entgegensetzt, der vielmehr Anknüpfungspunkte für die Wiederbelebung darbietet, weil sein Sinnen nicht Tod, sondern Leben ist. Das ist eben das *πνεῦμα*, welches bei Paulus durchweg der Welt vermittelt erscheint durch Christus. Es soll nun gezeigt werden, dass dieses thatsächlich die materielle Grundlage für die Auferstehung im Sinne des Paulus bildet.

Wenn die Thatsache als unbeanstandet vorausgesetzt werden darf, dass der auferweckte Christus nach Paulus *πνεῦμα* ist (vgl. *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* II. Kor. 3_{17} u. ö. Kap. 3, S. 226f.), so ist die Möglichkeit eines Eingehns des *πνεῦμα* als materieller Grundlage für die Auferstehuug in die *σώματα* der Christen dann da, wenn eine wirkliche derartige Vereinigung Christi mit den ihm angehörigen gedacht werden kann, dass nicht nur seine sittlichen, sondern auch seine physischen Qualitäten auf dieselben übergehen; m. a. W., wenn die Vereinigung mit Christus, über deren Zustandekommen die paulinische Glaubenslehre zu urteilen hat, nicht nur als eine seelische oder nach modernem Begriff geistige, sondern als eine leibliche, nach modernem Begriff physische gedacht werden darf. Da wir über das Zustandekommen dieser Vereinigung uns hier nicht verbreiten können, müssen wir uns darauf beschränken, zu zeigen, dass dieselbe in ihrer Dauer und ihrer Wirkung thatsächlich als eine leibliche gedacht wird. Selbstverständlich nicht in dem Sinne einer Vereinigung mit dem sarkischen *σῶμα*; wohl aber so, dass der *κύριος*, der das *πνεῦμα* ist, kraft der Vielteilbarkeit und Emanationsfähigkeit der pneumatischen Substanz in die einzelnen Gläubigen also ein-

gedrungen ist, dass er nunmehr auch seine leiblichen Wirkungen in ihnen ausübt. So wird eine direkte Beziehung des *κύριος* zum *σῶμα* ausgesagt I. Kor. 6 13 f.; ‚*τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*‘. Dass das *σῶμα* nicht für die Hurerei, sondern für den Herrn da ist, wäre an sich nichts auffallendes; wohl aber, dass der Herr für den Leib da ist. Denn nach gewöhnlicher Auffassung ist doch der Herr nicht für den Leib, sondern für die Seele vorhanden. Denn es ist hier thatsächlich von den Dingen die Rede, die füreinander bestimmt sind. Wie der Bauch für die Speisen und die Speisen für den Bauch bestimmt sind, so ist der Leib für den Herrn und der Herr für den Leib bestimmt. Es wäre thöricht, aus dem unheiligen Karakter der einen und dem heiligen der andern Seite dieses Vergleichs einen Anstoss gegen seine Aufstellung nehmen zu wollen. Denn einzig in der gegenseitigen Bestimmtheit liegt der Vergleichungspunkt, — wenn diese parallele Aufstellung zweier Glieder Vergleich genannt werden kann. Inwiefern aber der Herr für den Leib bestimmt ist, giebt gleich der folgende Satz zu erkennen: ‚Gott hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft‘. Die unmittelbare Anknüpfung dieses Satzes an den vorhergehenden zeigt, dass die Auferweckung als die des Leibes gedacht wird; und darum muss der Herr in den Leib kommen, damit dieser auferweckt werden kann. Es ist hier ein Gegensatz aufgestellt. Das wird noch deutlicher aus den vorhergehenden Worten. Die Speisen gehören dem Bauch und der Bauch den Speisen; sie wird Gott gleichermassen vernichten. Der Leib aber gehört dem Herrn, und der Herr dem Leib; sie wird, — dies Glied ergiebt die Parallele nun von selbst — Gott gleichermassen auferwecken; bezw. da der Herr schon auferweckt ist, wird auch der Leib, der ihm gehört, und dem er gehört, ebenfalls noch auferweckt werden. Das ist mit den Worten *ὁ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν κτλ.* ausgedrückt. Da ist also eine bestimmte Scheidung gemacht zwischen dem Bauch, der vernichtet, und dem Leib, der auferweckt werden wird. Trotzdem ist derselbe entschieden als der gegenwärtig schon existierende gedacht; denn es wird aus dieser Thatsache die Mahnung hergeleitet, ihn nicht der Hurerei zu widmen. Er meint also nicht, dass in der Auferweckung ein völlig neuer Leib geschaffen werde, sondern

dass der jetzt schon bestehende, freilich in einer bestimmten Umbildung und der zu vernichtenden vergänglichen Teile entkleidet, auferweckt werden solle. Und so gehört der Herr natürlich nicht den vergänglichen Teilen des Leibes an, wohl aber doch dem Leibe; und da an diesem Leibe alles, was sarkisch ist, ja doch vernichtet werden soll, so muss, da trotzdem derselbe Leib bei der Auferstehung herauskommen soll, bereits ein verborgener, ‚in, mit und unter‘ dem Fleischesleib vorhandener, der Entfaltung, Verklärung bezw. Auferweckung fähiger substanzieller Kern in dem Leibe vorhanden sein. Und das kann eben, da allein aus der Gemeinsamkeit mit dem Herrn die Auferweckung des Leibes gefolgert wird, nur der Herr selbst sein. Insofern kann es heissen: ‚ὁ κύριος τῷ σώματι‘, in (chiastischer) Parallele zu ‚τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ‘. Wie aus der unmittelbaren Verbindung der beiden letzteren ihre gemeinsame Vernichtung, so folgt aus der unmittelbaren Verbindung der beiden ersteren ihre gemeinsame Auferweckung. Das kann aber nur sein, wenn die Verbindung als eine unsichtbare, aber wirkliche Erfüllung des σῶμα mit der eigenen pneumatischem Substanz Christi gedacht wird, da eine Erweckung der sarkischen Teile des σῶμα, — und die wären ja sonst die einzig vorhandenen — gerade nicht stattfinden soll In demselben Sinne geht dann der Gedankengang weiter. ‚Oder wisset ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?‘ Nein, sollte man sagen; nicht unsere Leiber, sondern unsere Geister. Denn Christus ist Geist, und ‚der sich an ihn hängt, ist mit ihm Ein Geist‘. Aber das ist eben das bemerkenswerte, dass der Geist seine physische Grundlage hat, dass auch der Leib Christi aus der Geistsubstanz besteht, und dass er darum auch die Leiber der Christen durchdringen und auch die Leiber zu seinen Gliedern machen kann. Diese Verbindung aber der Gemeindeangehörigen als der Glieder mit Christus als ihrem Haupt ist eine so häufig vorkommende Vorstellung, dass sie etwas näherer Betrachtung bedarf.

‚Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle die Glieder aber des Leibes, ob sie gleich viel sind, sind doch nur Ein Leib, so auch Christus. Denn in Einem Geist sind wir alle zu Einem Leib getauft, ob Juden ob Griechen, ob Knechte ob Freie, und sind sie alle mit Einem Geist getränkt worden.‘ I. Kor. 12_{12} f. Es ist hier deutlich gesagt, dass die Herstellung des Einen Leibes, den alle die Gemeindeglieder zusammen bilden,

durch die Gemeinsamkeit des ihnen zuteil gewordenen πνεῦμα entstanden ist. Und zwar, da er den einen aus vielen Gliedern bestehenden Leib ohne weiteres Christus nennt, so ist es das πνεῦμα Christi, durch welches sie zu dem Einen Leibe getauft und womit sie getränkt worden sind, und es ist dadurch ein aus vielen Gliedern bestehender Leib Christi auf Erden entstanden. Wie er's denn auch V. 27 ausdrückt: ‚ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους'. Es kann nun nach den Ergebnissen von Kap. 2 dieses Abschnitts an sich schon kein Zweifel sein, dass das πνεῦμα, da es eine überirdische, vielteilbare, alles durchdringende Substanz ist, thatsächlich in physischer Wirklichkeit in die Gläubigen eingegangen ist und sie somit in Wirklichkeit, da es die Eigenschaft der Geistsubstanz ist, überallhin emanieren und doch eine Einheit bleiben zu können, zu einem einzigen Körper verbunden hat; und zwar, da es das πνεῦμα Χριστοῦ ist, das in sie ausgeströmt, zu einem Körper Christi, an dem dann jeder einzelne als Glied betrachtet werden kann. Es wirkt aber dann namentlich der merkwürdige Ausdruck ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν dahin, die physische Vorstellung dieses Aktes zu verstärken. Zwar könnte man dabei recht wohl auch an eine bildliche Redeweise denken, etwa wie an die lautere Milch des Evangeliums, mit der die Kindlein getränkt werden sollen, o. dgl. Allein der Inhalt der vorhergehenden Kapitel hat doch bereits zu eingehend von einer realeren Tränkung mit πνεῦμα gesprochen, als dass man diese bildliche Deutung wagen dürfte. Von Kap. 10 an ist allerlei von Taufe und geistigem Trank die Rede gewesen. Wenn dort der Durchzug der Israeliten durch das rote Meer als Taufe auf Moses bezeichnet und an den Geisttrunk, den sie getrunken (πνευματικὸν ἔπιον πόμα, cf. πνεῦμα ἐποτίσθημεν) und die Geistspeise, die sie gegessen, erinnert wird, von denen man eine rettende Wirkung habe erwarten sollen, und dieses Geschlecht dann als τύποι der augenblicklich lebenden Christen bezeichnet werden, so will offenbar der Apostel zeigen, dass den gegenwärtigen Heilsmitteln solche in jener Vergangenheit genau entsprochen hätten. Schon die Auffassung der Wolke und der Meeresüberschreitung als einer Taufe auf Moses nötigt zu dieser Annahme, da sich keine solche Auffassung dargeboten hätte, wenn er nicht nach genauen Parallelen für die Momente, welche er für die wirklich errettenden hielt, gesucht hätte. Schon deswegen allein kann nicht nur die etwas schwerer zu findende Taufe,

sondern muss auch die leichter sich darbietende Geistspeise und Geisttrank gleichen Heilmitteln in der christlichen Kirche entsprechen. Und es ist klar, dass nicht nur die Taufe auf Moses der Taufe auf Christus entspricht, sondern auch der Geistspeise dort eine Geistspeise hier in Gestalt des Leibes Christi und dem Geisttrank dort ein Geisttrank hier in Gestalt des Blutes Christi. Ja es ist sogar das Wasser aus dem Fels thatsächlich nach seiner Anschauung, die wiederum wohl hauptsächlich in dem Wunsch dieser Parallele ihren Grund hat, das Blut Christi, da Christus ja der Fels ist, aus dem es herausfliesst. Und so ist in der That in dieser Parallele der Abschnitt 10_1 ff. mit seinen wundersamen Heilmitteln vollständig motiviert und erläutert. Er will seine Leser warnen vor übermässiger Sicherheit und Sorglosigkeit. Der Besitz des πνεῦμα, so vollständig und real es auch mitgeteilt werde, könne dennoch nicht vor der φθορά schützen, wenn man freiwillig den dämonischen Mächten wieder die Herrschaft über sich einräume (und so das gewonnene πνεῦμα wieder vertreibe, I. Kor. 5_5, vgl. o. S. 252). Der Besitz des πνεῦμα aber wird vorgestellt als gewonnen einmal durch die Taufe (über das Wie hat auch hier die Glaubenslehre zu urteilen) und sodann durch das Essen und Trinken desselben in Gestalt des Geisttranks und der Geistspeise. Beides haben die Christen ebenso wie jene Israeliten; und es ist so thatsächlich nach seiner Anschauung eins der Errettungsmittel, durch welche Christus seine Gläubigen aufs innigste mit sich verbindet, dass er ihnen seinen Leib und sein Blut zu geniessen giebt und sie somit thatsächlich mit sich vereinigt. Dass diese beiden Teile thatsächlich nur in pneumatischer Substanz existieren können, ist nach der pneumatischen Daseinsform des erhöhten Christus sowieso selbstverständlich. Und bei der δύναμις, die dem πνεῦμα zukommt, und die es befähigt, in jeglicher Gestalt zu erscheinen, in Gestalt einer Wolke, in Gestalt eines Felsens, aus dem Wasser fliesst, in Gestalt von Himmelsbrot, ist es nichts befremdendes, dass er auch in der Gestalt des Abendmahlsbrotes und des Abendmahlsweins genossen werden kann. Jedenfalls hat diejenige streng lutherische Lehre den Sinn paulinischer Denkweise am vollständigsten erfasst, die da lehrt, dass in, mit und unter dem Brot und Wein der Leib und das Blut Christi leibhaftig gegessen und getrunken werden. — Durch dieses physisch-wirkliche Empfangen des πνεῦμα als des Leibstoffes Christi ist denn nun

thatsächlich aus der Taufe mit Einem Geist und dem Tränken mit Einem Geist, — jedesmal Christi Geist, — zu folgern, dass alle daran teilhabenden Ein Leib sind und zwar Christi Leib. Wie auf der andern Seite mit demselben Recht gefolgert wird: ‚ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν‘, I. Kor. 10_{17}. Und so ist der, der an dem Herrn hängt, nachdem er durch Taufe und Abendmahl mit ihm verbunden, ebenso sinnlich wirklich mit ihm ἓν πνεῦμα in diesem Sinne einer pneumatischen Substanz, die auch ein Durchströmen des Leibes, ein Eingehn des Herrn in den Leib — ὁ κύριος τῷ σώματι — ermöglicht, wie andererseits der, welcher an der Hure hängt, mit ihr Ein Fleisch ist. Die Realität dieser Vereinigung der Fleischsubstanz, die durch die geschlechtliche Gemeinschaft nach Paulus erzielt wird, bietet ein Seitenstück zu jener Vereinigung der Geistsubstanz, welches wiederum die richtige Auffassung der letzteren nach der von uns gegebenen Weise bestätigt.

‚ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν‘ zitiert er I. Kor. 6_{16} zur Bestätigung seiner Ansicht von der leiblichen Vereinigung des Hurers mit der Hure. Und thatsächlich ist die substanzielle Verbindung, die durch geschlechtliche Gemeinschaft hergestellt werde, bereits vor ihm auf ihre Konsequenzen verfolgt worden. Die gefallenen Wächter aus dem Henochbuch sind dafür ein klassisches Beispiel. Sie waren vorher πνευματικοί und darum unvergänglich. Durch ihre geschlechtliche Verbindung aber mit den vergänglichen Erdenweibern haben sie diese ihre Eigenschaft verloren und sind, wenn auch als Mischwesen immer noch weit stärker und zäher, als die reinen Sarxgeschöpfe, doch der Vergänglichkeit anheimgefallen. Darum heisst es von ihnen (Hen. $10_{11.13}$f.): ‚Bring die Kunde dem Semjâzâ und seinen Genossen, welche sich mit den Weibern verbunden haben, um sich mit ihnen zu verderben in aller ihrer (der Weiber) Unreinigkeit. In jenen Tagen wird man sie abführen in den feurigen Abgrund; in der Qual und im Gefängnis werden sie eingeschlossen werden für alle Ewigkeit. Und alsbald wird er brennen und von nun an mit ihnen zugrunde gehen.‘ Die Unreinigkeit der Weiber ist real auf sie übergegangen und hat sie verderbt, ihrer Unvergänglichkeit beraubt, dass auch sie dereinst dem Untergang durch das Feuer anheimfallen können. Und Hen. $15_{4.6}$: ‚Während ihr doch geistig, heilig, im Genusse des ewigen Lebens waret,

habt ihr euch an den Weibern verunreinigt, mit dem Blute des Fleisches Kinder gezeugt, nach dem Blute der Menschen gelüstet und Fleisch und Blut hervorgebracht, wie jene hervorbringen, die sterblich und vergänglich sind. Ihr aber seid zuvor geistig gewesen, im Genusse des ewigen, unsterblichen Lebens, für alle Geschlechter der Welt'. Sie sind zuvor geistig gewesen, im Genusse des ewigen, unsterblichen Lebens; nun also haben sie ihre Geistigkeit verloren und sind vergänglich geworden. So ist die geschlechtliche Verbindung nicht nur eine momentane, sondern es geht dabei die physische Natur des einen Teils mit ihren Wirkungen auf den andern über; die beiden Wesen werden *εἰς σάρκα μίαν*, bezw. wenn sie aus zweierlei verschiedenen Substanzen stammten, Mischwesen. Wie das auch für den weiblichen Teil gilt, zeigt einerseits wieder das Beispiel der Wächter, wo die Erdenweiber nun Wesen gebären, die halb Fleisch und halb Geist sind. Durch jene Vertauschung der Naturen haben die Wächter Fleisch und Blut hervorgebracht (V. 4), die Weiber aber böse Geister (V. 8). Andererseits ist dieser Punkt schon bei Gelegenheit der Beiwohnung des Satan bei der Eva, wo er den Jezer hara und den Tod in sie hineinwarf, o. S. 155ff. erörtert worden. — Durch diese Wesensvereinigung der beiden geschlechtlich verbundenen werden dieselben nun Ein Fleisch oder, wie es I. Kor. 6_{16} heisst, Ein Leib. Die Glieder des einen werden die Gliedmassen des andern; wer sich an eine Hure hängt, macht seine Glieder zu Hurengliedern. Im allgemeinen nun wird dabei der Mann als der massgebende Teil an dem nunmehr gemeinsamen Leibe das Haupt. ‚*κεφαλὴ ἀνδρὸς Χριστός, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ*'. Und dass er daraus seine praktischen Folgerungen zieht und für die Frauen die Notwendigkeit herleitet, beim Gebet ihren Kopf zu bedecken, weil die Engel nach geschlechtlicher Gemeinschaft mit ihnen begehren könnten (s. o. S. 127), und sie deswegen durch freies Vorführen ihres Antlitzes vor diesen Lüsternen ihren Eheherrn entehren würden [1]), dieser aber wiederum beim Gebet den Kopf entblösst haben muss, weil er sonst sein Haupt, Christus, der im Himmel ist, be-

[1]) So ist jedenfalls das *τὴν κεφαλὴν αὐτῆς* V. 5 und ebenso *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* V. 4 zu beziehen, nämlich auf denjenigen, der in V. 3 als *κεφαλὴ αὐτῆς* bezw. *κεφαλὴ αὐτοῦ* namhaft gemacht worden. Denn ohne das hätte V. 3 kein Ziel und schwebte in der Luft.

schimpfen würde, — dies zeigt, dass es ihm mit der Realität der Vereinigung Christi mit seinen Gläubigen zu Einem Leibe ebenso ernst ist, wie mit der Vereinigung der geschlechtlich verbundenen zu einem Leibe. Mehr jedoch die andere Folgerung, die er bereits Kap. 7 aus der Leibesverbindung, die durch geschlechtliche Gemeinschaft hergestellt werde, gezogen hat. Dort heisst es nämlich über den Wert einer gemischten Ehe 7_{12} ff.: ‚Den übrigen sage ich, nicht der Herr, wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat, und diese ist willens, bei ihm zu bleiben, so soll er sie nicht entlassen; und wenn eine Frau einen ungläubigen Mann hat, und dieser ist willens, bei ihr zu bleiben, so soll sie den Mann nicht entlassen. *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.*‘ Da ist also geradezu gesagt: der Mann ist durch das gläubige Weib geheiligt, auch wenn er ungläubig bleibt. Schon dies allein lässt deutlich werden, dass man einfach bei der Anschauung Rückerts zu verbleiben hat: ‚Dass Paulus an eine sittliche Heiligung durch die Gemeinschaft mit dem christlichen Gatten nicht gedacht habe, kann man für gewiss annehmen, wiefern eine solche zwar in einzelnen Beispielen daraus hervorgehen, unmöglich aber dies als Regel aufgestellt werden konnte‘. Und gerade die einfache, schroffe Regel: ‚er ist geheiligt‘, nicht einmal ‚er wird geheiligt werden‘ o. dgl. zeigt, dass er den Akt schlechterdings nicht an irgend welche Beziehungen knüpfen kann, die hie und da verschieden sein können, die in dem einen Falle so, in dem andern so ausgehn können, wie das bei geistiger Beeinflussung und allen andern ehelichen Verhältnissen ohne weiteres der Fall ist, sondern dass ihm dieser Akt haftet an demjenigen, was das Wesen der Ehe konstituiert; und das ist die Geschlechtsgemeinschaft. Durch sie wird die *ἁγιοσύνη* ohne weiteres von einem Gatten auf den andern übertragen. Wenn man nun dazu weiss, wie unendlich schwer der Gewinn der *ἁγιοσύνη* nach Paulus für den Menschen ist, wie ein rein sarkisches Wesen sie überhaupt nicht bekommen kann, wie sie allein durch den Gewinn des *πνεῦμα Χριστοῦ* ihm vermittelt wird, wie dieses im allgemeinen durch Taufe und Abendmahl mittelst der *πίστις* gewonnen wird, wie aber diese Art der Aneignung für den Menschen hier wegfällt, da derselbe ungläubig bleiben soll, so kommt man zu der Erkenntnis, dass das *ἅγιον πνεῦμα* ohne zuthun der Seele lediglich

durch die Geschlechtsgemeinschaft und die dadurch erzeugte Bildung des *ἓν σῶμα* aus dem einen Gatten in den andern überströmt. Darnach muss dasselbe physisch und durch leibliche Gemeinschaft mitteilbar vorhanden sein. Dass diese Heiligung nicht auf seelischen Vorgängen beruht, zeigt auch V. 16: ‚*τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις κτλ.*' Hier ist von der zweiten, ganz verschiedenen Frage die Rede, ob auch die endliche Rettung des Menschen erfolgen wird. Diese hängt davon ab, ob er zu den *σωζόμενοι* gehört, d. h. ob er schliesslich doch noch durch Annahme des *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* sich auch mit seinem inneren Menschen an den Herrn hängen und dadurch der *σωτηρία* teilhaftig werden wird. Denn wir sahen, dass das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, das *πνεῦμα ἅγιον*, wenn auch einmal gewonnen, dennoch durch freiwilliges Zurücktreten unter den Dienst der Dämonen und durch Stärkung der ihnen gehörigen *σάρξ* wieder verloren gehen kann. Gerade dies aber, dass ein Mensch *ἡγιασμένος* sein und dennoch ungläubig bleiben und verloren gehn kann, zeigt, wie richtig es ist, das *πνεῦμα* als eine Substanz anzusehn, die an sich auch durch rein physische Akte sich verbreiten kann. Noch mehr ist das der Fall in der zweiten Hälfte des Verses: ‚denn sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig'. Da kommt die Frage, ob sie denn auch zum Glauben werden erzogen werden, ob der gläubige oder der ungläubige Teil der Eltern ihnen gegenüber ausschlaggebend werden wird, garnicht inbetracht. Wie leicht kann für die innere Entwicklung des Kindes die Autorität des Vaters, wie leicht die Liebe zur Mutter die Oberhand gewinnen. Aber gleichviel; durch blosse leibliche Abstammung von einem heiligen Wesen sind sie auch heilig. So ist, wie die Unreinigkeit der Schlange mit ihrer Sünden- und Todwirkung in den Leib der Eva hineingeworfen ist und seitdem durch die leibliche Fortpflanzung, ganz abgesehn von der Stellung des inneren Menschen dazu, rein in dem Leibe Sünde und Tod wirkt, so wird, nachdem das heilige und belebende *πνεῦμα* in die Menschheit eingeführt worden ist, auch dieses leiblich fortgepflanzt und muss, wenn sein Besitz nicht wieder verscherzt wird, seine Wirkung ausüben. — Dass etwa das *ἁγιάζειν* und *ἅγιος* eine abgeflachtere, rituelle Bedeutung haben sollte, ist ein unbetretbarer Ausweg. Durch den ganzen Paulus hindurch bezeichnet dies Wort diejenige höchste Qualität, welche dem Wesen Gottes gemäss ist und den Zutritt zu ihm

und den ihm Wesensgleichen verbürgt; vgl. ἐν γραφαῖς ἁγίαις Rom. 1_2, ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία 7_{12}, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ 15_{16} u. s. f., alle Stellen, die in einer lückenlosen Konkordanz für das Vorkommen des ἅγιος aufgetrieben werden können. Und zudem zwingt das ἀκάθαρτα V 14 zur Annahme derselben Bedeutung. Wenn da nicht blos von Heiden gegenüber Juden, sondern (s. V. 18) von Heiden und Juden die Rede ist, so bezeichnet diese Unreinigkeit nicht nur die rituelle Unreinigkeit der Heiden, sondern die allgemeine Unreinigkeit, die durch den Satan in Sünde und Tod in das ganze Menschengeschlecht geworfen ist und an der gesamten Erdensubstanz haftet. Und so muss auch die ihm gegenüberstehende Heiligkeit nicht blos eine rituelle Reinheit in jüdischem Sinne, sondern die jener Unreinheit der ganzen Erdensubstanz gegenüberstehende Heiligkeit bedeuten, die allein an der Geistsubstanz haftet.

Bei dieser physischen Wirklichkeit, mit welcher das πνεῦμα Χριστοῦ in seine Gläubigen eingegangen ist und sie zu einer Einheit mit ihm verbindet, sodass sie sein als ihres Hauptes σῶμα, seine Glieder bilden, ist es nicht zu verwundern, dass auch die ihm zukommenden Eigenschaften schon in ihrer physischen Natur bei ihnen sich äussern. Im wesentlichen wird das der Inhalt des folgenden Kapitels sein. Hier nur einige Andeutungen, die dem Zweck des gegenwärtigen Gedankengangs dienen. Die physischen Eigenschaften des πνεῦμα waren die δόξα, die δύναμις und ἀφθαρσία. Sie alle äussern sich thatsächlich schon jetzt an denen, in welchen Christus lebt. ‚κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτοῦ εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν‘ sagt er II. Kor. 3_{18}. Welcherlei Art die δόξα ist, zu welcher sie verwandelt werden sollen, wissen wir aus Kap. 2 und werden es teils noch genauer hören; es ist die strahlende δόξα, der Lichtglanz des pneumatischen Leibes. Und dieser Zustand ist also, da die Verwandlung eine solche ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν sein soll, ihnen jetzt schon eigen. Es ist nach den Ausführungen des Kapitels dieselbe δόξα, wie sie auf dem Angesicht des Moses strahlte, nur noch weit vollkommener und herrlicher; denn während die des Moses ein Ende fand, wird die gegenwärtige nur zu noch höheren Formen umgebildet werden. Noch zeigt sie sich freilich bei den Christen nicht in ihrer eigentlichen, für gewöhnliche Menschenaugen unsichtbaren (4_{18}) Form, sondern in solchen Formen, die den Menschenbegriffen und dem Menschen-

erkennen entsprechen: in der πολλὴ παρρησία 3 12, dem θριαμβεύεσθαι 2 14, der Thatsache und dem Bewusstsein, Χριστοῦ εὐωδία zu sein 2 15, kurz in der ganzen überragenden christlichen und apostolischen Würde. An dem Fels, dem Wasser, dem Abendmahlsbrot wissen wir ja, wie die Geistsubstanz in Erdenformen sich darstellen kann. Erst die Parusie wird die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Enthüllung ihrer δόξα in ihrer eigentlichen Form bringen. Das hindert aber nicht, dass die δόξα, diese wesentliche Eigenschaft des pneumatischen Stoffs, schon jetzt vorhanden ist und trotz des irdenen Gefässes, in dem dieser Schatz getragen wird, bewirkt, dass die Verwandlung dereinst nur sein wird eine Metamorphose ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Gerade die Schwäche aber des Gefässes, in dem Paulus sein πνεῦμα birgt, zeigt die beiden andern Eigenschaften der Geistsubstanz aufs deutlichste, die δύναμις und die ἀφθαρσία. ‚ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν‘ II. Kor. 4 7. Es ist bekannt, wie Paulus gerade auf die δύναμις als Beweis der Göttlichkeit seines Evangeliums so grosses Gewicht legte und in ihr die direkte Wirkung des durch die πίστις angeeigneten πνεῦμα sah. Vgl. Gal. 3 5: ‚ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;‘ I. Kor 2 4: ‚τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως‘ u. s. w. Und wie diese Kraftwirkungen nicht blos als Gebetserhörungen, sondern auch in der unmittelbaren, unter seinem direkten Einfluss stehenden Umgebung des Paulus als Ausströmungen einer in ihm wohnenden δύναμις aufgefasst wurde, nach Art von Luc. 8 46: ‚ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ᾽ ἐμοῦ‘, welche δύναμις eben Eigenschaft des πνεῦμα ist, das zeigt die Geschichte von dem Otternbiss, die der Wirbericht der Apg. bringt. Die Barbaren sagen ob jenem Ereignis, er sei ein Gott. Das meint der Berichterstatter nicht; aber er fügt nicht, um das einfältige dieses Barbarenglaubens zu zeigen, hinzu, die Schlange sei von unschädlicher Art gewesen oder habe ihr Gift ihm nicht beibringen können, sondern seine Meinung ist offenbar die, dass das Gift zwar in ihn hineingedrungen sei, aber seine Wirkung in diesem gefeiten Leib nicht habe ausüben können. Dieselbe Auffassung liegt vor, wenn man ‚von seiner Haut die Schweisstücher und Vortücher auf die Kranken brachte, und die Krankheiten von ihnen wichen und

die bösen Geister ausfuhren‘ Act. 19_{12}. Über das Handauflegen zur Mitteilung des πνεῦμα und zur Heilung von Krankheiten vgl. Act 19_6: ‚καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον‘, 28_8: ‚ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἰάσατο αὐτόν‘ u. s. f. Nach Paulus selbst sind die σημεῖα Rom. 15_{19}, die τέρατα καὶ δυνάμεις II. Kor. 12_{12}, die ἐνεργήματα δυνάμεων I. Kor. 12_{10} u. s. f., von denen er so viel zu berichten weiss, nach II. Kor. 12_9 direkte Wirkungen der δύναμις Christi, die in ihm mächtig ist. — Über die dritte physische Eigenschaft endlich, die ἀφθαρσία, die gleichfalls schon jetzt an seinem Leibe zutage tritt und zeigt, dass das Leben Christi nicht nur bildlich und übertragen, sondern in physischer Wirklichkeit in ihn übergegangen sei, äussert er selbst sich an der schon oben berührten Stelle II. Kor. $4_{7.18}$, wo er sich geradezu seiner Gebrechlichkeit und seines beständigen Hinsterbens freut, weil dadurch die physische Wirkung der Vereinigung mit Christus schon jetzt an ihm sichtbar wird. ‚πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῇ. ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν‘. Dass der Tod derartig in ihm haust, dass er dies Sterben Jesu beständig an seinem Leibe herumträgt und immerdar in den Tod gegeben wird und dennoch nicht stirbt, das ist ein Offenbarwerden des Lebens Christi an ihm, das sogar an seinem sterblichen Fleische hervortritt. Da ist es keine Wortwirkung Jesu vom Himmel her, die ihn am Leben erhält. Solch eine blosse Wortwirkung, eine rettende Willensäusserung von oben her würde nicht gerade das Leben, sondern nur die rettende Kraft Jesu offenbar machen und auch überhaupt, als erhaltende Kraftäusserung eines himmlischen Wesens, garnicht direkt für Jesus den Messias und die von Paulus neu verkündigten Heilsmittel Beweismaterial liefern, da sie auch durch andere rettende Engel ausgeübt werden konnten. Sieht er dagegen gerade das Leben Jesu, wie in seiner Gebrechlichkeit den Tod, die νέκρωσις Jesu, an sich hervortreten, so erscheinen ihm die Vorgänge und speziell seine Todeserrettungen nicht als äusserliche Herrscherakte, sondern als natürliche Wirkungen von innen her. Er sieht das Leben Christi schon in seinem Leibe hervortreten, das dem Tod nicht unterliegt, sondern immerdar siegreich daraus hervorgeht. Da

ist das πνεῦμα Christi in seiner vollen physischen Kraft, — in sinnlicher Wirklichkeit lebend und seine wirkliches Leben erzeugende Kraft schon in seinem sterblichen Fleischesleib ausübend, — in ihn eingegangen. Unterliegen kann er dem Tod nicht mehr, da er das πνεῦμα ἄφθαρτον, das πνεῦμα ζωοποιοῦν Christi mit seiner δόξα und seiner δύναμις bereits in sich hat. Nur einschlafen kann er allenfalls, wenn es dem Herrn gefällt, um auf den Ruf der Posaune in seiner eigentlichen Gestalt wiederzuerstehen.

(3. Die Auferstehung als Parusie der Christen aus Gottes Kraft.) In dieser realen Vereinigung mit Christus zu Einem πνεῦμα, Einem pneumatischen Leib, von welchem Er das Haupt ist, die Christen die Glieder, ist nun die materielle Grundlage zu dem Ereignis der Auferstehung vollständig gegeben. Eine solche materielle Grundlage wäre natürlich nach modernen Begriffen an sich gar nicht nötig. Es könnte auch die Auferweckung ja rein als substanziell unvermittelter Schöpfungsakt Gottes geschehen, etwa nach dem Wort: ‚so er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so stehet es da'. Allein das Denken des Paulus ist dafür zu systematisch und ist zu lebendig auf das Metaphysische gerichtet. In einer Anschauungsweise, die auf den Bahnen der Sap. Sal. fortgeschritten ist, wo auch schon das Wort Gottes nicht als abstrakter Begriff, sondern als konkrete Ausströmung daherschreitet und im physischen wirkt, sind ihm alle göttlichen Thätigkeiten und Eigenschaften nicht Zufälligkeiten, sondern Ergebnisse der im Wesen Gottes haftenden Gottesnatur. Wenn Gott auferweckt, so geschieht das nicht als Handlung der Willkür, sondern weil er lebendiger und lebendigmachender Geist seinem Wesen nach ist; und so geschieht auch die Auferweckung selbst nicht durch eine in moderner Abstraktion geäusserte Willenskundgebung, sondern erstreckt sich nur auf die, welche etwas von der Gottesnatur selber in sich tragen und dadurch mit in sein unsterbliches Lebensgebiet eingetreten sind. Es wird nichts lebendig, worin kein Leben ist. Der Erdenstoff ist tot. Er bleibt tot mit allem, was aus ihm und in ihm gebildet ist; er kann höchstens durch die volle Kraftentfaltung des Geiststoffs, wenn die pneumatische Welt aus der Verborgenheit hervortritt, ins völlige Nichts zurückgeführt werden. Das Leben haftet allein an dem Stoff Geist und an allen Wesen, die in ihm und aus ihm bestehen. Er braucht nicht belebt zu werden,

er tritt nur bei der Parusie aus dem bis dahin dauernden Zustand der Verborgenheit hervor. Es ist ganz selbstverständlich: wenn wirklich Christus in den Gläubigen wohnt, wenn sie alle, durch die Dehnbarkeit und Vielteilbarkeit des *πνεῦμα*, Glieder, Teile von ihm sind, so müssen in dem Augenblick, wo Er aus der Verborgenheit enthüllt wird, auch sie zum Vorschein kommen. Das Ganze ist lediglich die Parusie Christi. Auf den Ruf der Posaune tritt er aus dem Himmel hervor (Kap. 4,2), und auf denselben Ruf (I. Kor. 15_{52}) steht er in seinen vielen Gliedern, die bis dahin in der Erde geschlafen, auf. Darum wird einmal von einer *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* I. Kor. 1_{7} gesprochen und ein andermal von einer *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* Rom. 8_{19}. Beidemale muss, da von einer Enthüllung die Rede ist, das zu enthüllende schon vorhanden sein; denn wie überall, wo das Wort *ἀποκάλυψις* gebraucht ist (Rom. 2_{5}. 16_{25} u. s. f.), wird nicht etwas neues geschaffen oder etwas altes umgeformt, sondern nur etwas bereits vorhandenes in der Form, in welcher es vorhanden, aber verborgen war, der Verborgenheit entzogen. Darnach ist die Verwandlung, von der unter No. 5 gesprochen werden wird, keine eigentliche Umschaffung, sondern lediglich ein Hervortreten der bereits vorhandenen, aber verborgenen pneumatischen Leiber. Und die *υἱοθεσία*, welche Rom. 8_{19} die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* genannt ist, besteht nicht darin, dass Söhne Gottes hergestellt werden, sondern vielmehr darin, dass die Söhne Gottes aus der Hülle, in welcher sie bisher verborgen und (vgl. o. S. 189) nur in den Bildern menschlicher Formen der *δόξα* erkennbar waren, in ihrer eigentlichen Gestalt, als *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, hervortreten; wie denn auch thatsächlich die *υἱοθεσία* ib. 8_{23} alsbald erläutert ist als *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*. Ebenso ist es denn bei der Auferstehung, die in jene *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* ohne weiteres mit eingeschlossen sein muss. Es treten einfach die Söhne Gottes hervor; oder vielmehr, da dieselben sämtlich zu Einem *πνεῦμα* (I. Kor. 6_{17}), zu Einem pneumatischen *σῶμα* mit Christus als Haupt verbunden sind (I. Kor. 10_{17}. 11_{3}. 12_{27}), Christus tritt durch göttliche Wirkung, auf göttlichen Befehl hervor in seiner Parusie, und dies bewirkt, dass sein ganzer Leib, alle seine Glieder mit ihm hervortreten. Nicht zeitlich getrennt, sondern völlig miteinander zusammen-

fallend, weil das Ganze eine Einheit ist. ‚ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα‘, I. Kor. 15 52. Wir wissen, dass auf diese selbe Posaune auch Christus hervortritt. Sie ist der Ausdruck des Gottesbefehls, der die Parusie anordnet; und im Nu, im Augenblick ist alles geschehen. Der ganze Christus ist erschienen; das Haupt von oben her, die Glieder aus der Tiefe. Und dass dies Erscheinen der letzteren durch immanente Kraft, durch bloses Heraustreten der bereits vorhandenen Natur geschieht, erhellt noch besonders daraus, dass sie auf den Posaunenruf im Nu geschieht ohne jede voraufgehende Gerichtshandlnng. Das Gericht kommt erst nach der Auferstehung; die Toten müssen erst erweckt sein, um vor dem Richtstuhl ihres Herrn Rechenschaft ablegen zu können von ihren Thaten. Dennoch erhalten sie gleich in dem Augenblick der Auferstehung das ewige Leben, die ἀφθαρσία; vgl. οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι 15 52. Es ist das Gericht, wie wir schon oben S. 254 sahen, für sie nicht eine Entscheidung über ἀπώλεια oder σωτηρία, sondern nur über grössere oder geringere δόξα. Die ἀφθαρσία kann ihnen, da sie bereits das πνεῦμα ἄφθαρτον in sich haben und, mit Christus eins, υἱοὶ θεοῦ sind, niemand mehr nehmen. So ist die Auferstehung, obgleich sie das höchste Gut verleiht, die αἰώνιος ζωή, nach welcher des Herzens innerstes Dürsten geht, und obgleich sie nur auf die Frommen sich erstreckt, nicht das Ergebnis einzelnen Richterspruches aufgrund der untersuchenden und prüfenden, mit Benutzung der Himmelsbücher verfahrenden Richterthätigkeit, die Paulus sonst recht wohl auch kennt, sondern wirklich nur eine ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, das Wegziehn einer Hülle, die bereits vorhandenes verbarg, das Heraustreten der Lebendigen aus dem Tod. — Ebendeswegen ist die Auferweckung auch nicht das Werk Christi, — Bemerkungen wie die: ‚den werde ich auferwecken am jüngsten Tage‘ u. dgl. sind durchaus unpaulinisch — sondern das Werk Gottes. Christus kommt das Gericht zu; die Auferweckung aber gehört nicht zum Gericht. Sie ist lediglich dieselbe Gottesthat, welche den dem Fleischesleib abgestorbenen Christus aus dem Todesschlaf wieder auferweckt hat, und welche den in den Himmeln verborgenen Christus aus denselben hervortreten lässt. Aus der leiblichen Vereinigung mit Christus wird auf die Teilnahme an seiner passiven Auferweckung geschlossen.

,τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ' I. Kor. 6_{13} f. Es wird bei dieser Gelegenheit noch einmal besonders klar, was wir schon oben fanden, dass thatsächlich eine leibliche Vereinigung bei dem ὁ κύριος τῷ σώματι ins Auge gefasst ist, nicht aber etwa die Worte so zu deuten seien, dass der Herr die Verfügung, die Herrschaft über den Leib antreten solle. Denn dann müsste geschlossen werden. dass er, der lebendig gewordene, auch den ihm gehörenden Leib erwecken werde. So aber wird aus dem ὁ κύριος τῷ σώματι geschlossen, dass, da er selbst erweckt worden sei, auch der Leib, dem er gehört, erweckt werden wird. Es ist also nicht er der beherrschende, der seine Herrschaft durch die Auferweckung ausübt, sondern die ihm angehörenden gehören ihm dadurch an, dass er eine reale Vereinigung mit ihnen eingegangen ist, nunmehr auch seinerseits gewissermassen ihnen, ihrem Leibe angehört, sodass seine eigenen, von Gott gewirkten leiblichen Erlebnisse ohne weiteres auch auf sie zu übertragen sind. Die δύναμις θεοῦ ist an Christus leiblich offenbar geworden und muss darum auch an denen leiblich offenbar werden, in welche er eingegangen ist. Insofern geschieht durch ihn die Auferstehung. Nicht als sei er der auferweckende; sondern er ist das Mittel, durch welches die Auferweckung geschieht. Wäre die letztere ein freier, in modernem Sinne wunderhafter, weil nicht natürlich vermittelter Willensakt Gottes, so bedürfte es eines solchen Mittels nicht. So aber betont Paulus dies Mittel. Denn unvermitteltes und in modernem Sinne wunderhaftes giebt es für ihn nicht. Die Freiheit und die Kraft Gottes besteht darin, dass er sein Wesen und das Wesen der Dinge zum Ausdruck bringt. Inwiefern es seinem und dem Wesen Christi entsprach, diesen aufzuerwecken, muss die Christologie zeigen. Inwiefern es dem Wesen Gottes und dem Wesen der Aufzuerweckenden entspricht, dass er diese auferweckt, können wir hier aus den paulinischen Worten ersehen. ,ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται' I. Kor. 15_{21} f. Nicht unvermittelt geschehen die göttlichen Handlungen, sondern in natürlicher Vermittlung, aus dem Wesen der Dinge heraus. Und der Tod aller Menschen geschieht nicht insofern durch Adam, als sei er einem Todesengel gleich der

Vollzieher des Todes, (also das ἐν nicht instrumental) sondern weil alle Menschen durch die leiblich reale Gemeinschaft mit seinem Fleischesleib, durch die geschlechtlich fortgepflanzte Abstammung aus diesem Leib, an dem in seinem Leib durch Kraftwirkung des Satans herrschend gewordenen Tode teilhaben (s. o. S. 156ff., 103ff.); und so geschieht die Auferstehung nicht insofern durch Christus, als sei er der auferweckende, sondern weil alle ihm zugehörenden Menschen durch die leiblich reale Gemeinschaft mit seinem Geistleib an dem in seinem Leib durch Kraftwirkung Gottes herrschend gewordenen Leben teilhaben[1]. Sie sterben in Adam, d. h. durch die sinnlich wirkliche Gemeinschaft mit ihm, durch welche die in seinem Leib wirkenden Kräfte auch in ihrem Leib zur Geltung kommen müssen; und so werden sie in Christus, d. h. durch die sinnlich wirkliche Gemeinschaft mit ihm, durch welche die in seinem Leib wirkenden Kräfte auch in ihrem Leib zur Geltung kommen müssen, lebendig. In jenem Leib wirkt die Kraft Satans, in diesem Leib die Kraft Gottes. So ist die Kraft Satans das tötende, die Kraft

---

[1]) Noch Schmiedel (Handkomm. S. 160) will aus dem πάντες ζωοποιηθήσονται schliessen, was sich aus unsern bisherigen Erörterungen als durchweg unpaulinisch ergiebt, dass alle, auch die nicht Christus Angehörigen, erweckt werden sollten, und dass das τέλος V. 24 wirklich nicht nur als Ende, sondern als Rest (der Aufzuerweckenden) zu verstehen sei. Die grosse Verworrenheit des Gedankens, dass εἶτα τὸ τέλος einmal heissen sollte ‚dann wird das Ende sein‘, also mit neu zu ergänzendem Prädikat (so auch schon in Schm.'s Text) und gleichzeitig ‚dann wird der Rest erweckt werden‘, liegt wohl auf der Hand; und man müsste, wenn man das letztere haben will, von dem ersteren doch wohl ganz absehen. Allein Schm. geht bei seiner Urgierung des πάντες in V. 22 von dem verkehrten Gedanken aus, dass die Allgemeinheit wie des Sterbens, so auch der Auferweckung bewiesen werden solle, während doch durch das γάρ deutlich angezeigt ist, dass vielmehr dargethan werden soll, Auferweckung wie Tod komme durch einen Menschen. Und so bedeutet das πάντες in beiden Gliedern keine ausschliessliche Gesamtheit, sondern eine relative. ‚Wie in Adam alle (die, welche in Adam sind z. B. nicht alle Engel etc.) sterben, so werden in Christus alle (die, welche in Christus sind) lebendig gemacht werden‘. Dass jemand, der nicht ἐν Χρ. war, nach Paulus auch nicht auferweckt werden kann, dürfte nach dem bisher erörterten deutlich geworden sein; und von einer ἀποκατάστασις πάντων steht hier gar nichts. V. 26. 28 spricht nicht von einer Erweckung der Bekehrten, sondern von einer Vernichtung der Unbekehrten. S. hierüber u. Kap. 6,4.

Gottes das auferweckende Prinzip; der Fleischesleib Adams das Mittel, in welchem die tötende Kraft Satans wirkt, und der Geistleib Christi das Mittel, in welchem die auferweckende Kraft Gottes wirkt. In welchem Leib nicht die Fleischessubstanz Adams vorhanden ist, in sinnlicher Wirklichkeit von ihm ausgegangen, in dem kann nicht die tötende Kraft Satans wirken; und in welchem Leib nicht die Geistsubstanz Christi wohnt, in sinnlicher Wirklichkeit von ihm ausgegangen, in dem kann nicht die auferweckende Kraft Gottes wirken. Christus ist der lebendigmachende Geist (I. Kor. 15 45), durch Kraftwirkung Gottes dazu geworden, so gut wie Adam durch Kraftwirkung Gottes anfänglich zu einer *ψυχὴ ζῶσα* wurde. Denn alles Pneumatische bekommt seine *δύναμις*, *δόξα* und *ἀφθαρσία* aus Gott, *ἐξ οὗ τὰ πάντα*. ,*καὶ γὰρ ἐσταυρώθη, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ· καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*' II. Kor. 13 4. Auch dort ist es die Vereinigung mit ihm, welche die leiblichen Wirkungen ausübt, — und also selbst eine leibliche sein muss; denn nur die leibliche Vereinigung bedingt die Teilnahme an leiblichen Geschicken; wenn ich innerlich, religiös mit Jesus eins bin, brauche ich noch nicht schwach, krank und leidend zu sein wie er; sondern dies nur, wenn eine leibliche Vereinigung mit ihm stattfindet. Die *δύναμις* aber, aus welcher er, wie jedes pneumatische Wesen, das Leben hat, und welche darum durch jene leibliche Vereinigung auch bei den Christen sich geltend machen muss, ist die *δύναμις θεοῦ*. Weil aber die *δύναμις θεοῦ* als lebendige und lebenspendende einzig und allein in dem *πνεῦμα* wohnt, welches den Menschen nur in der Person Christi vermittelt wird, so ist dieser das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*.

Die hier erörterte Thatsache, dass die Auferweckung nicht an irgend welche forensischen Willensakte, sondern an den sinnlich realen Besitz des *πνεῦμα* durch die leibliche Gemeinschaft mit Christus geknüpft wird, ist noch mit besonderer Deutlichkeit aus dem Römerbrief zu erkennen. Es heisst dort 6 7: ,*ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*'. Darnach müsste die Auferweckung, wenn sie das Ergebnis eines juristischen Rechtspruches wäre, die den gerechtfertigten zuerkannt würde, auch ohne Erlösung allen Menschen zuteil werden. Denn nachdem sie gestorben und damit den Sold der Sünde erhalten, wären sie oder sind sie gerechtfertigt von der Sünde. Dieselbe könnte

also nunmehr kein Hindernis sein, dass sie bei der Auferweckung nicht allesamt des Lebens und des himmlischen Reiches teilhaftig werden sollten. Dass dies nun doch nicht geschieht, zeigt, dass die Rechtfertigung an sich für die Auferstehung nach paulinischer Anschauung ganz gleichgültig ist; es kommt nur darauf an, wann sie eintritt. Geschieht sie erst gleichzeitig mit dem Tode des Menschen, so kommt sie zu spät und kann ihm zur Auferweckung nicht mehr helfen. Dies zeigt, dass die letztere vielmehr daran hängt, dass schon bei Lebzeiten des Menschen ein Prinzip in ihn eingeführt wird, welches nicht sterben kann, sondern des ewigen Lebens sicher ist. Da die ἁμαρτία untrennbar verbunden ist mit dem θάνατος (s. o. S. 163 ff.), und darum derjenige, der die ἁμαρτία hat, nicht unvergänglich sein kann, umgekehrt aber eine Befreiung, eine ‚Rechtfertigung' von der Sünde nur durch das Sterben möglich ist, so ist der Mensch schlechterdings verloren, wenn er nicht bereits bei Lebzeiten stirbt und dadurch von der Sünde frei gemacht wird. Denn wenn dies erst in seinem Tode vor sich geht, so nutzt es ihm nichts mehr. Denn der Leib, in welchem die Sünde wohnte, wird dadurch zwar vernichtet, die Seele aber muss hülflos in den Scheol hinab, und es ist keine Potenz da, in welcher die δύναμις θεοῦ in ihrer physischen Eigenschaft wirksam ist, und welche darum einmal wieder zum Leben hervorbrechen könnte. Wenn dagegen der Fleischesleib des Menschen stirbt, noch ehe die Seele in den Scheol geht, diese also noch vorher mit einem andern Leibe umkleidet werden kann, so ist die Rechtfertigung rechtzeitig geschehn, weil sie vorher noch ein Auferstehungsprinzip erhalten hat. Geht sie dann auch einmal in den Scheol hinab, so fällt zwar ihr abgestorbener Fleischesleib der Verwesung anheim; das hält sie aber nicht für immer im Scheol, denn sie hat noch einen andern Leib, in welchem sie seinerzeit auferstehen kann. Genau das ist denn auch in jenem Exkurs Rom. 6 5 ff. ausgeführt. ‚Denn wenn wir physische Teilnehmer (σύνφυτοι) geworden sind an der Gleichheit[1]) seines Todes, werden wir es auch an der seiner Auferstehung sein; dies erkennend,

---

[1]) ὁμοίωμα. Denn da dies Wort auch noch zu τῆς ἀναστάσεως gezogen wird, diese aber der Auferstehung Christi nicht ähnlich, sondern gleich sein soll, so muss auch hier das ὁμοίωμα nicht Ähnlichkeit, sondern Gleichheit bedeuten.

dass unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der der Sünde gehörige Leib vernichtet würde, dass wir nicht mehr der Sünde Knecht sind; denn wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde. Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so vertrauen wir, dass wir auch mit ihm leben werden, wissend, dass Christus, nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt: der Tod ist nicht mehr Herr über ihn. Denn was er abgestorben ist: das ist er der Sünde gestorben auf einmal; was er aber lebt, lebt er Gott. So urteilt auch ihr, dass ihr tot seid der Sünde, lebendig aber Gotte in Christus Jesus‘. So sind durch die sinnlich-wirkliche, die leibliche Vereinigung mit Christus alle dessen leibliche Erlebnisse auch bei den Christen vollzogen. Sie sind gestorben wie er, zur rechten Zeit. Denn da sie dadurch nun schon bei Lebzeiten durch den Tod gerechtfertigt wurden von der Sünde und bei Lebzeiten aufgeweckt wurden kraft derselben sinnlich wirklichen Gemeinschaft mit ihm, — und zwar natürlich, wie er selbst, nunmehr in einem pneumatischen Leibe, — so herrscht schon bei Lebzeiten nicht mehr die Sünde über sie (V. 14) und auch ein- für allemal nicht mehr der Tod. Denn wenn sie nun auch einmal diesen ihren abgestorbenen Fleischesleib ausziehen und in den Scheol hinabsteigen, so sind sie doch nicht an diesen gebannt, sondern haben noch einen andern Leib bekommen, den pneumatischen, in welchem dieselbe *δύναμις θεοῦ* wirkt, die in Jesu Leib wirkt, da es ja Jesu Leib selber ist. Und so wird diese *δύναμις θεοῦ* auch in ihnen dereinst wirksam werden und, wenn sie Christus und die ganze pneumatische Welt aus der Verborgenheit entrückt, auch sie aus dem Dunkel der Erde hervortreten lassen Dies wird noch mit einfachen Worten gesagt Rom. 8_{11}: ‚*εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*‘ Da durch den in ihnen wohnenden Geist die sterblichen Leiber lebendig gemacht werden sollen, ist der Geist als in diesen Leibern wohnend gedacht; er ist das innen weilende und darum als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* von innen heraus wirkende belebende Mittel. Ja es ist darnach offenbar sogar so gedacht, dass das *πνεῦμα* auch nach dem Tode in der Hülle der sterblichen Leiber wohnend bleibe, während die Seele in den Scheol geht (s. u. No. 4); denn sonst könnte nicht gerade das in ihnen wohnende, physisch

lebendige und unvergängliche (V. 10; s. o. S. 111 ff.) πνεῦμα das in ihnen wohnende Mittel sein, durch welches der sterbliche Leib auferweckt würde. Das πνεῦμα ist als ζωή (V. 10), als πνεῦμα ζωοποιοῦν in sie eingegangen und ist nun das Mittel, durch welches aus der Kraftwirkung Gottes schon jetzt ihr Leben als unvergängliches Leben besteht und auch aus dem letzten Schlaf als unvergängliches Leben bei der Parusie hervorgehn wird. Es ist darum das in ihnen wohnende πνεῦμα, welches geradezu der ἀραβών, das untrügliche Unterpfand ist dafür, dass Gott sie thatsächlich zubereitet hat, der einstigen Erstehung in pneumatischem Leibe fähig zu werden; vgl. ‚ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεὸς, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀραβῶνα τοῦ πνεύματος' II. Kor. 5 5. Es ist eine Zubereitung dafür nötig; und dass diese Zubereitung geschehen ist, dafür bürgt das von ihnen besessene πνεῦμα; denn in dem Besitz dieses πνεῦμα besteht eben die Zubereitung. Und da nun ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν II. Kor. 3 17, so kann für das πνεῦμα auch ὁ κύριος oder ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου o. dgl. ohne weiteres eingesetzt werden; statt διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν πνεύματος könnte es auch ebensogut heissen: διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν κυρίου. Vgl. Gal. 3 27: ‚ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε'; 3 20: ‚Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός' u. s. f.[1]).

---

[1]) Ein derartiges gewissermassen mechanisches Zustandekommen der Auferstehung, mechanisch weil es zustande kommt durch die sinnlich wirkliche Vereinigung mit der lebenskräftigen Geistsubstanz Christi, wird auch vorausgesetzt bei der stellvertretenden Taufe für bereits verstorbene. Wir berichteten schon oben die Thatsache, dass Paulus zwar nicht zu erkennen giebt, ob dieselbe durch ihn veranlasst worden ist, dass er jedenfalls aber zu derselben eine billigende Stellung einnimmt und von ihr als einer berechtigten Handlung weitere Schlüsse zieht. Diese nun muss ausgehn von der Vorstellung, dass die Bedingungen, an welchen nach Paulus die Auferstehung haftet, das ist die Vereinigung mit Christus und das Einwohnen des πνεῦμα, auch bei den Toten noch sich erzielen lassen. Das Mittel, welches sonst an die Erreichung dieser Bedingung als subjektive Voraussetzung des Empfängers geknüpft ist, nämlich der Glaube, kann hier nicht mehr inbetracht kommen; es muss also die Vereinigung, welche für die Auferstehung den Ausschlag giebt, auch ohne die rezipierende Geistesthätigkeit mechanisch von aussen her durch andere erzielt werden können. Als Mittel dafür ist die Taufe genannt. Wie durch sie die Vereinigung

Wir haben nun in diesen beiden Absätzen das Wesen der paulinischen Auferstehungshoffnung nach ihrem inneren Zusammenhang dargelegt. Nach No. 3 haftet sie lediglich an der Vereinigung mit Christus, nach No. 2 ist die Vereinigung eine physisch reale, geistleibliche, bereits hier in physischen Wirkungen auf den Leib sich äussernde. Darnach ist die Auferstehung der in Christus entschlafenen ein geradezu selbstverständlicher Vorgang. Die Parusie stellt, wie das vorige Kapitel zeigte, das Hervorbrechen des *πνεῦμα* und der ganzen pneumatischen Welt aus der Verborgenheit dar. Da muss auch das in den Leibern der Christen verborgene und mit ihnen in die Erde gesenkte *πνεῦμα* an den Tag kommen. Nicht nur der halbe, der getrennte, sondern der ganze Christus muss erscheinen; nicht nur das im Himmel verborgene Haupt, sondern der in vielen Gliedern über die Erde verbreitete Leib Christi muss hervortreten. Die Parusie Christi ist die Parusie seiner Gläubigen; die Auferstehung nichts anderes, als die Parusie des in seiner Gemeinde verborgenen Christus. Mit dürren Worten sagt dies, was wir als die bestimmte Anschauung der Hauptbriefe erkennen, auch der Kolosserbrief. ‚*ἀπεθάνετε γὰρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*‘, 3 3 f. Da ist das Leben, das in den durch die Taufe gestorbenen Christen noch drin ist, Christus. Dieser ist bei (in) Gott verborgen, und darum auch das Leben der Christen, sodass man dies in seiner pneumatischen Leibesgestalt nicht sehen kann;

---

mit dem wirklich lebenden Christus erzielt wird, ist von der paulinischen Glaubenslehre zu zeigen; vielleicht ist die Taufe auf Moses, als welche die Wolke in der Wüste und das rote Meer aufgefasst wird, eine lehrreiche Parallele. Genug, dass sie hier, und zwar unter Stellvertretung durch andere, ohne irgend welche Geistesthätigkeit von seiten des Empfängers wirkt, diese Wirkung also, welche ihrerseits die physische Folge der Teilnahme an Christi Auferstehung haben soll, gewissermassen mechanisch vor sich gehn muss. Wie bei einem neugeborenen Kinde, werden thatsächlich unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnadengaben mit physisch realer Wirkung, auch ohne persönliche Glaubensaneignung (wie bei der christl. Nottaufe) mitgeteilt. Auch hier kommt die supraratunalistischeste Auffassung der paulinischen am nächsten, nur dass die des Paulus dennoch wieder ihre sehr naturalistische Seite hat, sofern alle Geistmitteilungen auf substanzieller Wirklichkeit beruhen und in physischen Wirkungen sich äussern.

wenn Christus hervorkommt, dann kommt die innere, leuchtende, in Wahrheit ihr Leben ausmachende Gestalt der Christen hervor. Die ἀποκάλυψις Christi ist die ἀποκάλυψις der Söhne Gottes, weil diese nur Ausströmungen, nur Teile, nur Glieder von ihm sind. Es ist dies auch wieder ein Zeichen, wie physisch real das Eingehn Christi als der auf S. 286f. besprochenen Lebenspotenz in die Gläubigen gedacht wird, da sie ἐν δόξῃ, in strahlendem Lichtglanz einmal hervorbrechen soll, und nur die gegenwärtige Verborgenheit Christi die Ursache ist, weshalb man sie nicht gegenwärtig schon ἐν δόξῃ sehen kann. Es ist das zwar hier von dem Akt der Verwandlung gemeint, den ich unter dem Titel der Errettung besprechen will; aber er lässt sich ohne weiteres auf die Auferstehung übertragen, weil die physischen Vorgänge bei beiden die gleichen sind, und die gleichen materiellen Ursachen die gleichen Wirkungen hervorrufen müssen.

(4. Form der Auferstehung.) Aus dieser Erkenntnis vom Wesen der Auferstehung ergiebt sich nun die Form derselben von selbst. Im Tode geht nach Paulus, wie aus der Taufe für die Toten und andern schon erwähnten Stellen bereits mehrfach deutlich wurde, die Seele in den Scheol. Allein es ist kein Leben, was sie dort führt; das erhellt daraus, dass man für sie eine Auferstehung für nötig hält, dass die Seelen bis dahin eben doch als die νεκροί dort weilen, und dass man die Auferstehung nur erlangen kann durch die beschriebenen Heilsmittel. In einer wert- und kraftlosen Schattenexistenz siecht sie dort hin, bis sie bei der Vernichtung des Todes mitsamt dem ganzen Totenreich ins Nichts zurückgeführt wird. Die Kraft der Auferstehung liegt darum für Paulus auch im wesentlichen in dem Leib, ohne welchen es Leben nicht giebt. Der Leib wird erweckt, wie aus den obigen Erörterungen über das Eingehn des πνεῦμα in den Leib auch schon von selbst folgt, und die Seele kehrt alsdann nur wieder zurück in den ihr beschiedenen Auferstehungsleib. Eine andere Auffassung wäre, dass die Seele lediglich als Lebensprinzip des alten Fleischesleibes gelte und nicht in den Geistleib der Auferstehung wiedereinginge, dass in diesem vielmehr der Geist, aus welchem der ganze Leib gebildet ist, kraft der zwiefachen Natur dieser Geistsubstanz, auch alle seelischen Funktionen übernehme. Und dieses scheint sich fast noch mehr zu empfehlen. Denn I. Kor. 15 ist das σῶμα πνευματικόν in solchen Gegensatz zu dem σῶμα ψυχικόν gestellt, dass das Vor-

handensein der ψυχή ein wesentliches Merkmal für den ersten, gegenwärtig vorhandenen, den Fleischesleib zu sein scheint, und in dem σῶμα πνευματικόν eine Seele anscheinend nicht vorhanden, sondern hier das πνεῦμα durch das Dasein der Seele ersetzt sein soll. Darnach geht dann wohl die Seele, dies Lebensprinzip des alten Lebens, weil wertlos geworden, auch bei den Christen in den Scheol hinab und fällt dort ebenso, wie der Fleischesleib schon vorher, der einzigen Vernichtung mitsamt dem Tod anheim; oder aber sie ist schon jetzt durch das πνεῦμα vollständig verdrängt, indem dieses anstelle des früheren Lebensprinzips getreten ist. Der Thessalonicherbrief hat die letztere Anschauung jedenfalls noch nicht, da er den Lesern wünscht: ,ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη‘ 5 23. Freilich kann hieraus nicht geschlossen werden, dass der Apostel damals — wenn er über diese Frage schon reflektiert hatte — der Meinung gewesen sei, die Seele werde auch in dem Gottesreich nach der Erscheinung des Herrn noch dauern. Denn wenn solches der Fall wäre, so wäre es hier auch von dem gegenwärtig vorhandenen σῶμα gesagt. Da aber Paulus in jenem Brief bereits die Aufrichtung des Reichs in überirdischen Höhen lehrt, ist dies wohl keinesfalls zu denken; denn zu allgemein war man damals bereits der Ansicht, dass eine andere, als die Erdensubstanz dazu gehöre, um in jenen luftigen Höhen zu weilen. Vgl. Hen. 15 7: ,Die Geistigen haben im Himmel ihre Wohnung‘, IV. Esr. 14 9 ff.: ,Tu enim recipieris ab hominibus . . . . nunc ergo renuntia iam corruptelae et dimitte abs te mortales cogitationes et proice abs te pondera et exue te iam infirmam naturam‘ etc. So ist also das ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. Χρ. wohl nicht zu τηρηθείη zu ziehn, sondern zu ἀμέμπτως, wie in I. Kor. 1 17: ,ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ.‘, wo ganz von selbst klar wird, dass das ,am Tage des Herrn‘, nicht zu dem ganzen Ausdruck ,unanklagbar bewahren wird‘, sondern nur zu ,unanklagbar‘ allein gezogen werden muss. Darnach wäre auch hier zu übersetzen: ,und euer Geist samt Seele und Leib müsse in einer solchen Weise erhalten werden, welche am Tage des Herrn als unsträflich sich erweist‘; und der Sinn wäre nicht, dass aus der Parusie Geist, Seele und Leib völlig erhalten hervorgingen, sondern dass

auch Seele und Leib keinen Anlass zum Tadel bei der Parusie geben und dadurch eine Verminderung der Verherrlichung im Gericht veranlassen sollen. Die Ersetzung des alten Seelenleibes durch einen neuen Geistleib wäre dabei doch möglich; denn auch in den späteren Briefen verlangt Paulus mit der gleichen Begründung eine Heiligung auch des gegenwärtigen physischen Leibes, obwohl er das Fortbestehen desselben nach der Parusie ausdrücklich ausschliesst. Ist aber auch nur die Rede von einer Erhaltung bis zur Parusie, um untadelhaft zu sein in der Parusie, so ist doch eben damit ausgesprochen, dass auch die Seele wenigstens in jener Zeit noch nicht in seinen Augen durch das *πνεῦμα* verdrängt wurde, sondern neben dem *πνεῦμα* bis zur Parusie bestehen blieb. Es ist aber gerade dies ein Punkt, wo sehr wohl im Lauf der Zeit seine fester und fester sich gestaltende christliche Weltanschauung, in welcher der an sich bereits vorgefundene Gedanke von der Geistsubstanz eine so überaus wichtige Stellung gewann, einen umgestaltenden Einfluss ausgeübt haben kann. Eine Befestigung und Abklärung auch der Weltanschauung und der ihr entfliessenden Eschatologie haben wir vom Thessalonicherbrief zu den Hauptbriefen, wie es ja auch selbstverständlich ist, schon mehrfach wahrgenommen; wenngleich die Unterschiede nicht sehr gross sind, stets nur in Einzelfragen hervortreten und die geradlinige Fortsetzung der eingeschlagenen Bahnen bilden. Und das ist deswegen so natürlich, weil auch die Weltanschauung der Hauptbriefe, wie sie Kap. 1—3 gezeigt wurde, bereits dem vorchristlichen Paulus in seinen Grundzügen bei einer Richtung seiner pharisäischen Zeitgenossen vorlag, also dem Schreiber des Thessalonicherbriefs ebenso bekannt sein musste, wie dem des Römerbriefs. Es hat nur die Kap. 1 aufgezeigte weltabgewandte praktische Lebensrichtung des Paulus bewirkt, dass seine Auswahl Eines Bildes aus dem Gemisch des jüdischen Synkretismus immer einseitiger, energischer, schroffer wurde. Jedenfalls lassen die Hauptbriefe eine Reihe von Stellen auffinden, wo eine völlige Auflösung der bisherigen Lebenspotenz durch das *πνεῦμα* gedacht erscheint und somit thatsächlich der Auferstehungsleib nicht als ein Seelen- sondern nur als ein Geistleib übrig bliebe, auch ohne dass ein Verbleiben der Seele im Scheol mit einstiger Vernichtung derselben, wie bei den Nichtchristen, angenommen zu werden brauchte. So wenn es Rom. 8_{10} heist: ‚*τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν,*

τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην'. Das σῶμα war ja bis dahin lebendig dadurch, dass die ψυχή in ihm wohnte, und somit der Mensch wurde εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Ist nun der Leib tot, so muss wohl auch vor allen Dingen sein Lebensprinzip, die Seele, ihm genommen sein; statt dessen ist das πνεῦμα jetzt als Leben in ihm, gleichzeitig anstatt der abgestorbenen σάρξ eine neue, noch unsichtbare Substanz für den Leib abgebend. Die doppelte Wirkung des πνεῦμα, gleichzeitig den Leibesstoff und die Lebensquelle desselben zu liefern, liegt wiederum in der Kap. 2 erörterten Natur des πνεῦμα hinlänglich begründet. So scheint die Ersetzung des bisherigen inneren Lebens durch den neu hereingekommenen und immer stärker werdenden Geist auch gedacht zu sein II. Kor. 4_{16}: 'ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ', Gal. 2_{20}: 'ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός' u. s. w. Es wird durch die Vereinigung mit Christus nicht nur ein innen verborgener Leib geschaffen, der den toten Fleischesleib nunmehr regieren und dereinst in Herrlichkeit hervortreten kann, sondern dieser Leib hat auch schon sein eigenes Lebensprinzip in sich, tritt damit an die Stelle des alten Lebensprinzips, welches die ψυχή war, und wird somit auch bei der Auferstehung erscheinen nicht als σῶμα ψυχικόν, sondern auch der innern Lebensquelle nach als σῶμα πνευματικόν. Diese Darstellung des Sachverhältnisses scheint mir der paulinischen Auffassung am nächsten zu kommen; und was auf S. 287, wo dieser Punkt noch nicht behandelt werden konnte, über die Notwendigkeit eines Todes und einer Neugeburt im Geiststoff bei Lebzeiten gesagt wurde, wäre darnach zu ergänzen bezw. zu modifizieren. Eine ψυχή besitzt der Auferstehungsleib nicht mehr, sondern das πνεῦμα ist in ihm alles in allem.

Darnach weilt denn das πνεῦμα während der Zeit des Todesschlafs bei dem in der Erde ruhenden Leibe. Auch dies geht aus den bisherigen Ergebnissen fast von selbst hervor, namentlich aus der S. 288 f. gewonnenen Auffassung von Rom. 8_{11}: 'ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν'. Ist das in den Menschen wohnende πνεῦμα das Mittel, welches auch die sterblichen Leiber nicht im Tode lässt, so muss es wohl in diesen Leibern selbst schlummern und bei der Erweckung sie von innen heraus ans Tageslicht emporführen. So fasst auch das 15. Korintherkapitel die ganze Auferstehung durchaus als die Entfaltung des in die Erde

gesenkten Leibes. Nicht ein neuer Leib wird für die im Scheol weilende ψυχή geschaffen, sondern aus dem alten Leib entfaltet sich der neue, wie aus dem in die Erde gesenkten Korn der Keim, der Halm und die Ähre[1]); freilich, wie auch bei diesem, durch die in ihm ruhende Kraft. So gleicht also der Todesschlaf der Christen noch jetzt dem Todesschlaf Christi vor seiner Auferstehung, ja er ist die beständige Wiederholung desselben. In seinen Gläubigen leiblich wohnend, wird er in der Hülle des Erdenleibes vielhundertfach in die Erde gesenkt; darum ist aber auch seine Auferstehung die sichere Bürgschaft für die der Christen, da ‚Christus' von den Toten auferweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod ist nicht mehr Herr über ihn' Rom. 6_9; welche Worte direkt als die Begründung der Gewissheit von dem Leben seiner Gläubigen auftreten. Christus wäre es, der in ihnen stürbe, wenn sie stürben. So aber ist ihr Tod für den in ihnen neuerstandenen Geistleib, für den Christus in ihnen, nur ein Schlaf mit der Gewissheit des Erwachens. Bei der Auferstehung kommt er hervor in seiner eigentlichen Gestalt, d. h. völlig dem Geistleibe Christi entsprechend. Vgl. Rom. 8_{19}: ‚ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (die υἱοθεσία aus V. 23) und I. Kor. 15_{46} ff.: ‚Aber nicht zuerst der Geistleib, sondern der Seelenleib, dann der Geistleib. Der erste Mensch ist aus Erde vom Erdenstoff, der zweite Mensch aus dem Himmel. Wie der aus Erdstoff, so auch die aus Erdstoff, und wie der aus Himmelsstoff, so auch die aus Himmelsstoff[2]); und wie wir getragen haben das Bild des Erdstofflichen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmelsstofflichen'. Damit ist aber nicht eine völlige Gleichheit mit dem Aussehn Christi gemeint, sondern nur eine Gleichheit mit dem Stoff, aus welchem

---

[1]) Es ist also nicht aus dem γυμνὸν κόκκον auf eine ohne Leib ‚nackte' Seele zu schliessen. Nicht die Seele wird gesät und entspricht dem Korn, sondern der Leib (V. 44). Die Nacktheit, die bei dem Leibe dem eines nackten Korns entspricht, ist also nicht Nacktheit im Sinne eines Mangels an Kleidung, sondern Nacktheit im Sinne des Mangels von Schmuck, von δόξα. Ein schmuckloser Leib wird gesät, ein herrlicher Leib kommt wieder.

[2]) So ist das ἐπουράνιος und ἐπουράνιοι am sinnentsprechendsten wiederzugeben, weil ihm nicht ein ἐπίγειος und ἐπίγειοι gegenübergestellt ist, was nach V. 47 geradesogut ginge, sondern χοϊκός und χοϊκοί, welches auf den Stoff geht. Auch V. 49 bestätigt diese Fassung.

sein Leib gebildet ist, und mit der himmlischen Form, in welcher er erscheint, — ebenso wie auch die bisherige Gleichheit mit Adam auch nur auf diese Dinge sich erstreckte und einen Unterschied in der Schönheit trotzdem zuliess. Dass ähnliche Unterschiede auch bei den im Stoff sonst übereinstimmenden Himmelsleibern bestehn bleiben, betont schon V. 41 und wird im Lauf dieses Kapitels noch weiter klar werden. Im übrigen ist es aber mit der Entfaltung des in dem gesäten Leib bis dahin verborgenen Himmelsleibes genau wie mit der Entfaltung der Ähre aus dem gesäten Korn. Die alte schmucklose Hülle, aus welcher der neue Leib sich entfaltet hat, fällt ab und vergeht. So auch mit dem alten Erdenstoff, aus dem die Hülle des Geistleibes bestand. Vgl. dazu I. Kor. 6_{13} f.: ‚Die Speisen dem Bauch und der Bauch den Speisen; Gott aber wird diese wie jenen vernichten. Der Leib aber nicht der Hurerei, sondern dem Herrn, und der Herr dem Leibe; Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird uns auferwecken durch seine Kraft‘. Nicht der ganze Leib, alles was bisher am Leibe war, kommt zur Auferstehung. Der Bauch z. B. mit allem, was in ihn eingegangen und durch ihn dem Leibe zugeführt ist d. i. alles Erdenstoffliche an ihm wird vernichtet, wie die alte Hülse am Korn. Nur insofern steht der Leib auf, als er durchdrungen und umgeschaffen war von dem Geiststoff des Herrn, als er den in den Leib eingegangenen κύριος darstellte.

(5. Auferstehung vor der Parusie.) Ein Zug paulinischer Auferstehungshoffnung ist nun noch zu besprechen, der allem bisher erörterten, das doch zumteil aus ganz unzweideutigen Äusserungen gewonnen wurde, zu widersprechen scheint, das sind die Stellen, an welchen anscheinend an ein Eingehn in die Himmelsherrlichkeit unmittelbar nach dem Abscheiden gedacht ist. Es sind das die Stellen II. Kor. 5, Phil. $1_{21 \cdot 23}$. 3_{10} f. In den Philipperstellen spricht Paulus für seine Person die Hoffnung aus, — anscheinend sofort nach dem Tode — durch das Sterben zu Christus zu gelangen. Und dies ist auch für das Verständnis von II. Kor. 5 zunächst mit aller Bestimmtheit festzuhalten, dass dort nur von seiner eigenen Person und der seiner Begleiter die Rede ist. Durch diese ganzen Kapitel hindurch bezeichnet die 1. Pers. Plur. nicht, wie etwa in I. Kor. 15_{51} u. dgl. die Allgemeinheit der Menschen, den Apostel eingerechnet, sondern nur die Schreiber des Briefes, ja zumteil wohl

nur den Paulus selbst. Vgl. Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν 2_{15}, ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν 3_{1}, πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα 3_{12}, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην οὐκ ἐγκακοῦμεν 4_{1}, ἔχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν 4_{7}, ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν 4_{12}, εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν 5_{13} (wobei wohl nur Paulus allein gemeint ist, da man an Ekstasen auch seiner Begleiter nach II. Kor. 12 u. s. f. wohl nicht denken kann; ebenso wie bei den ὀστράκινα σκεύη u. s. w. 4_{7} ff. nur auf die körperlichen Zustände des Paulus allein, von denen auch Gal. u. s. w. sprechen, angespielt zu sein scheint). So hat man sich durchaus der Notwendigkeit zu fügen, auch in dem vollständig diesem Zusammenhang angehörenden Abschnitt 5_{1} ff., der durch 4_{16} f. geradeswegs aus 4_{7} ff. hergeleitet ist, für die 1. Pers. Plur. nur Paulus und seine Begleiter einzusetzen. — Geht man nun unter dieser Voraussetzung an die Worte heran: ‚οἴδαμεν, ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς‘, so ist bei diesen vor allen Dingen das zu beachten, dass sie durch γάρ angeknüpft sind an den Schluss von Kap. 4, also die Begründung zu diesem enthalten sollen. Davon ist nun V. 18 dem Inhalt und der Form nach lediglich eine Erläuterung zu V. 17, der besagt, dass die gegenwärtige Trübsal, nach V. 16 dies Verderben des äusseren Menschen eine über die Massen gewichtige, ewige Herrlichkeit erwirke. Dieser Vers also soll durch 5_{1} ff. begründet werden. Wird aber der Satz: ‚das Verderben des äussern Menschen erwirkt uns eine grosse, ewige Herrlichkeit‘ begründet durch den Satz: ‚denn wenn dies Haus aufgelöst wird, so haben wir ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges von Gott im Himmel‘, so ist der zweite eine Begründung für den ersten thatsächlich nur dann, wenn man das ἐάν nicht temporal fasst, als stände ὅταν da, sondern thatsächlich in seiner eigenen Bedeutung, d. i. konditional. Denn hiesse es: ‚wann das Haus zerstört wird, haben wir ein anderes‘, so wäre das nicht eine Begründung zu der Behauptung, dass die Herrlichkeit gerade durch das Leibesverderben gewirkt sei. Es wäre dann nur von der zeitlichen Thatsache des Vorhandenseins die Rede, und das Haus könnte gewirkt sein auch durch jede andere Ursache. Heisst es dagegen: ‚wenn, unter der Bedingung, dass diese Hütte aufgelöst wird, haben wir ein Haus dort oben‘, so ist thatsächlich dadurch bewiesen,

was dadurch bewiesen werden soll, nämlich dass durch das Verderben des Fleischesleibes die Himmelshütte gebaut wird. Durch das erste Absterben des Fleisches in der Taufe wird der Grund für den oberen Himmelsleib gelegt; und je mehr nun das Fleisch hier zerstört wird, desto mehr wächst das Himmelshaus, das sich der Mensch dadurch im Himmel schafft. Wir sahen schon oben, dass der Mensch durch seine Erdenwerke einen real vorhandenen Schatz im Himmel ansammelt, der durch das Gerichtsfeuer auf seine Güte geläutert und ihm dann zuerteilt wird als der Lohn, der nach allgemeiner damaliger Anschauung (soweit sie ein dem paulinischen entsprechendes Weltende erwartet) in grösserer Verherrlichung der himmlischen Leibeshülle besteht (vgl. Hen. 108_{12} ff. u. s. f.. IV. Esr. [6_{81} f.] Apoc. Bar. 51_{10} u. s. w.). S. o. S. 219 f. 253. So ist es auch hier. Bei dem Menschen, bei welchem das θεμέλιον einmal gelegt ist, geht gerade durch das allmählich immer vollständigere Absterben des Fleisches die Erbauung einer herrlichen Himmelshütte vor sich. W e n n die Erdenhütte aufgelöst wird, hat man ein Himmelshaus. Bliebe die erstere in ihrer ganzen Kraft stehen, so könnten nur Fleischeswerke herauskommen, und bei der Enthüllung des Gerichtstages im Feuer müssten sie verbrennen. So schafft thatsächlich das Verderben des äusseren Menschen eine grosse Herrlichkeit oben. Dabei ist hinzuzuziehen, dass das θεμέλιον natürlich im Menschen selbst gelegt wird, nämlich Christus, und hierauf nur die Himmelshütte draufgebaut wird; daher das ἐπενδύσασθαι, was immer voraussetzt, dass ein innerer Kern bestehen bleibt, zu dem nur das Himmelskleid hinzukommt; ebenso wie dieser Kern ja auch schon vorhanden war, solange noch die ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους um ihn her dauerte. Und darauf geht das εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Da ist nicht von der ‚nackten‘ ψυχή die Rede, — diese geht vielmehr, wie vorhin gezeigt, garnicht in den Geistleib mit ein, sondern wird mit dem Seelenleib durch diesen in den Sieg verschlungen; sondern es kann nur der bestehen bleibende, in der Parusie zur Sichtbarkeit gelangende, die Auferstehung bezw. Verwandlung garantierende Geistleib gemeint sein, der, wie wir gezeigt haben, schon in diesem Erdendasein verborgen vorhanden war, und der nur durch die im Himmel erbaute Hütte noch weiter ausgestattet wird. Denn auch dieser bedarf noch einer Verherrlichung, einer Ausschmückung, um denjenigen Grad der δόξα

zu verleihen, nach welchem Paulus verlangt. Es kann der Mensch gerettet werden, weil das θεμέλιον da ist, wenn auch die ganze οἰκία, die er darauf gebaut hat, verbrennt (s. unten ,Errettung'). Und dann ist er unter den Geretteten an Herrlichkeit am geringsten, ist nackt (vgl. S. 295 Anm. 1). Darum ersehnt Paulus den Augenblick, wo er die οἰκία, die durch das Auflösen seines sarkischen Leibes im Himmel sich für ihn erbaut hat, erlangen werde, deshalb so, weil er dabei hoffen zu dürfen glaubt, dass sie ihn einmal nicht blos und der erwünschten Herrlichkeit bar zeigen wird [1]). Dass endlich diese οἰκία nicht eine durch das Erdenwerk im Himmel geschaffene Hütte sei, darf man aus dem αἰώνιος 5_1 nicht schliessen wollen. Denn das αἰώνιον βάρος 4_{17}, dem dieses αἰώνιος entspricht, und das doch auch erst ,gewirkt' werden soll, zeigt, dass nicht von einer Ewigkeit die Rede ist, die von Ewigkeit besteht, sondern die in Ewigkeit dauert.

Über den Verbleib der Seele oder das sonstige Geschick des Menschen unmittelbar nach dem Tode ist also aus unserer Stelle garnichts zu ersehen, da das ἐάν nicht zeitlichen, sondern konditionalen Sinn hat und nur besagt, dass der Besitz einer Hütte vom Himmel her an die Bedingung der Auflösung der Erdenhütte gebunden sei. Diese Auflösung besteht zunächst in dem durch die Taufe vollzogenen Absterben der σάρξ, dann aber weiterhin in allen Vorgängen, die nach und nach dem sarkischen Leibesstoff die Kraft benehmen und dadurch dem einwohnenden Geistleib das Übergewicht geben, entsprechend II. Kor. 12_8: ,die Kraft (des πνεῦμα) wird in der Schwachheit (der σάρξ) vollkommen' oder der hier vorhergehenden Stelle: ,wenn unser äusserer Mensch verdirbt, so wird der innere von Tag zu Tage erneuert; denn die gegenwärtige kurze Trübsal wirkt uns eine ganz überschwängliche, ewige Last der Herrlichkeit'. Die Frage also, ob Paulus über das nächste Geschick nach dem Tode hier nicht ganz aus seinen sonstigen Anschauungen heraustrete, gehört garnicht hierher, weil er garnicht von diesem Geschick spricht. Die folgenden Verse zeigen dann auch, dass er garnicht an seinen Tod denkt, sondern die Verwandlung in den Geistleib noch bei Lebzeiten hofft, für welche Hoffnung er ein Unterpfand

[1]) Insofern ist der Zusatz ,εἴγε καί κτλ.' nicht so ,selbstverständlich' und damit imgrunde überflüssig, wie er noch Schmiedel a. a. O. S. 199 erscheint. Solche scheinbaren Selbstverständlichkeiten sind schon an sich immer Anlass, die Richtigkeit der Exegese zu prüfen.

zu besitzen meint, da Gott ihn εἰς αὐτὸ τοῦτο, gerade eben hierzu durch Verleihung des πνεῦμα zubereitet habe (V. 4f.). Und so spricht V. 6 nur davon, dass man während des Aufenthalts im Erdenleibe, wie auch an keiner andern Stelle des Paulinismus anders geurteilt werden könnte, dem Herrn fern ist, nicht aber davon, dass man etwa, sobald man den Leib verlasse, unter allen Umständen ihm nicht mehr fern sein würde. Für sich selbst ist ihm das ja freilich sicher, weil er eben nicht mehr vorher zu sterben, sondern die Parusie zu erleben hofft, die ihn durch Befreiung aus dem Erdenleibe mit dem Herrn zu vereinigen verspricht; und so bedeutet V. 8: ‚θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κυρίον' an sich garnichts anderes als Rom. 8_{23}: ‚υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν'. Denn wenn die Parusie auch ein ἐπενδύσασθαι der erworbenen Himmelshütte bringen wird, so steht ihm das doch unwandelbar fest, dass bei dieser Vereinigung des von innen hervorbrechenden und des von oben dazu kommenden Geistleibes der dazwischen liegende Fleischleib vernichtet werden wird. Und wenn darum auch nicht ein ἐκδύσασθαι im Sinne des Sterbens V. 4, so ist diese Handlung doch immer ein ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, eine ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν; sodass er jenes abweisen kann und dieses begehren. Es ist also von seinem Tode und seinem Geschick zwischen diesem und der Parusie garnicht die Rede, sondern nur von der letzteren selbst, auf welche auch V. 9f. wieder nachdrücklich hinauskommt.

Trotzdem scheint mir in diesem Kapitel doch eine gewisse Verallgemeinerung des Gedankens sich zu finden, die, wenn auch nicht vom Tode redend, doch für ihn persönlich die Möglichkeit anzudeuten scheint, auch vor der Parusie schon mit dem Herrn in nähere Berührung zu kommen. Das ist in den Worten V. 13: ‚εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ'. Er will sich nicht wieder rühmen, sondern er will ihnen den Anlass geben, sich seiner zu rühmen (V. 12), wenn er ihnen mitteilt: ‚wenn ich in Ekstase bin, so bin ich das Gott, für Gott, zu Gott'. Sein Rühmen war von seinen Gegnern zu seiner leiblichen Schwachheit, unter der seine häufigen mit Besinnungslosigkeit (εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα) und Visionen verbundenen Verzückungsanfälle eine bedeutende Rolle spielten, in scharfen Kontrast gestellt. Er will seinen Freunden darum gerade auch wegen seiner Ek-

stasen Anlass geben, nicht seiner sich zu schämen, sondern zu rühmen; und wenn er das thut mit den Worten: ‚εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ‘, so scheint darin zu liegen: ‚wenn ich ausser mir gerate, aus dem Leibe »heraustrete«, so bringt mich das in Verkehr mit Gott‘. Es ist anscheinend dieselbe Auffassung der Sache, wie in II. Kor. 12, wo er der Schwachheiten sich rühmt einmal der Thatsache wegen, weil gerade in den dem Fleisch nach Schwachen die Kraft des Herrn doppelt mächtig ist, dann aber auch der hohen Offenbarungen wegen, die mit diesen Fleischesschlägen verbunden sind, und von denen er dort das Beispiel von der Entrückung ins Paradies namhaft macht. In diesen ist er sich einer einzigartigen Begnadigung bewusst (ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι κτλ.); und in den Worten ‚εἴτε ἐν σώματι κτλ.‘, die zweimal wiederkehren, ist doch wohl angedeutet, — gerade wenn man II. Kor. 5_6 dazunimmt —, dass er dieselben zwar nicht mit Gewissheit, aber doch mit Wahrscheinlichkeit als nicht im Erdenleibe geschehen, als ausserleibliche, nur mit seinem erneuerten inneren Menschen, dem Geistleib ausgeführte Besuche in der pneumatischen Welt ansehn möchte. Dieselben werden gerade durch die Schwachheit seines Leibes möglich, durch welche der Geistleib von dem Übergewicht des Fleisches um so mehr befreit, und die δύναμις Christi in ihm um so mehr gestärkt wird. Darnach scheint er sich allerdings eines besonders nahen Verkehrs mit dem Herrn gewürdigt zu wissen, zu welchem gerade das beständige Absterben seines Fleisches, in welchem er die νέκρωσις Christi an sich herumträgt, das seinige beisteuert. Es liegt ja auch nur auf der Linie dessen, was wir bisher über das ganze Retterverhältnis Christi zu seinen Gläubigen erkannt haben, dass, je inniger und vollkommener die Vereinigung eines Gläubigen mit Ihm sinnlich-wirklich sich vollzieht, um so mehr mit der Zeit auch Sein ganzes Geschick auf diesen Gläubigen sich übertragen muss. Das beständige Sterben des Apostels, der mehr für ihn leidet, als sie alle, und — da das Zugrabetragen des Fleisches in Pauli Augen so überragend das Hauptwerk Christi ist — mehr sein Leben nacherlebt, als einer, wirkt ihm aus, dass er schon gegenwärtig bisweilen ausser dem Leibe und beim Herrn sein kann, noch ehe die Parusie ihm für immer dazu verhilft.

Und das ist dann freilich ein Boden, auf welchem, wenn der Gang der Ereignisse diese Hoffnung der zu erlebenden

Parusie gegenüber der Wahrscheinlichkeit früheren Todes zurückdrängte, für ihn persönlich auch die Hoffnung einer früheren Auferstehung erwachsen konnte. Wo auf das völlige Einswerden mit Christus die ganze Möglichkeit der Auferstehung überhaupt gegründet wurde, da war wohl der Schritt nicht weit zu dem Gedanken: wenn die Einigung so eng, so nah wird, dass ich sogar den Tod um seinetwillen mit erleide, nicht den Tod als der Sünde Sold, — der ist schon durch die Taufe geschehen —, sondern den Tod als siegreiches Abtöten des Fleisches durch das *πνεῦμα*, dann kann auch das zweite, das ihm begegnet ist, die alsbaldige Auferweckung, leicht hinzutreten. Der Tod Christi war nicht ein Erfolg der Sünde, sondern ein Gericht über die Sünde (Rom. 8_3), ein Sieg über das Fleisch, über den Erdenstoff mit seinen dämonischen Mächten (I. Kor. 2_6; Kol. 2_{15}; vgl. u. Kap. 6). Stirbt sein Apostel denselben Tod, so äussert sich vielleicht auch an ihm alsbald die Kraft des *πνεῦμα*, durch die er die *σάρξ* ausgezogen und nicht als Besiegter, sondern als Sieger gestorben ist, und verhilft auch ihm durch diese völlige Vereinigung mit Christus zur raschen Auferstehung. Dass der Gedanke an einzelne bevorzugte Geister, die den Tod nicht gekostet hätten, sondern bereits vor der allgemeinen Auferstehung oben im Himmel weilten, durch die ganze damalige Anschauungswelt hindurchgeht und auch bei Paulus schon früh vorhanden ist, ist schon oben (S. 237 f.) zur Sprache gekommen. Es scheint mir, als wenn Paulus, auf das bei aller Demut so stolze Bewusstsein seines Apostelamts und seiner Nachfolge Christi gestützt, das gleiche für sich erhofft habe; nicht zwar in der Form der Himmelfahrt vor dem Tod, sondern, wie bei Jesu Christi Nachfolger selbstverständlich, in der Form der alsbaldigen Auferstehung. Freilich sind nur die Gefangenschaftsbriefe hierfür Zeugnis, und wer ihre Echtheit durchweg anzweifelt, wird über diesen Punkt ein non liquet aussprechen müssen; allein die Wahrscheinlichkeit, dass er aus seiner Lehre von der Vereinigung mit Christus und der Betrachtung seines eigenen Geschicks doch zu dieser Hoffnung habe kommen müssen, ist nach unsern obigen Erörterungen wohl auch aus den Hauptbriefen zu gewinnen. Ich will nur die Äusserungen des wenig bezweifelten Philipperbriefs über die Frage bringen. Der Spruch Phil. 1_{21}: ‚*ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος*‘ wird schwerlich anders gedeutet werden können, als dass er von seinem Tode eine augen-

blickliche Vereinigung mit Christus oder doch eine Verbesserung seines Zustandes, die schliesslich nur in dieser völligen Vereinigung bestehn kann, erwarte. Denn wenn ihm das Sterben Gewinn bringen soll: dass derselbe in einer blossen Erlösung von seinen gegenwärtigen Mühsalen liege, wenn nicht auch ein positiver Gewinn in der Gestalt eines völligeren ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον erhofft werde, scheint nach paulinischer Lebensanschauung ausgeschlossen. Namentlich aber ist das der Fall, wenn durch diese Worte der Satz begründet werden soll: ‚μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου'. Diese Verherrlichung Christi an dem Leibe seines Apostels durch den Tod desselben kann wohl kaum blos so gefasst werden, dass derselbe freudig bereit sei, für ihn auch den Tod zu erleiden; denn das ist eine Verherrlichung für Christus nur dann, wenn der Tod nicht mächtig über ihn bleibt, sondern wenn eben, wie Paulus nun auch als Motiv hinzufügt, die Kraft Christi dadurch als so gross erwiesen wird, dass ihm, dem das ganze Leben schon nur noch in Christus bestand, nun selbst das Sterben Gewinn bringt. Das ist aber eben nur dann der Fall, wenn ihm das Sterben dazu verhilft, nicht erst bis zur Parusie warten zu müssen, sondern bereits vorher in die Herrlichkeit des pneumatischen Reiches der Himmel zu kommen. Er fügt thatsächlich selber sofort hinzu, dass das sein Gedanke dabei ist: ‚συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι'. Seine Sehnsucht ist es, ‚abzuscheiden und bei Christus zu sein'; da ist ohne Frage das Scheiden aus der Welt für ihn ein alsbaldiges Eingehn zu dem Herrn, und es ist gewiss diese Sehnsucht des Vielgeprüften, die ihm den früher nicht bestimmt ins Auge gefassten Gedanken nahe gebracht, er könnte, eine Ausnahme von den übrigen Menschenkindern, in schleunigere Vereinigung mit dem Herrn treten. Vorher war er sich nur bewusst, schon jetzt zu häufigerem näheren Verkehr begnadigt zu sein; das lange Warten hat allmählich die Hoffnung gereift, durch völliges Hinabtauchen in seine Leiden und seinen Tod dem verziehenden Herrn rascher entgegenzueilen; wenn er auch selbst jetzt noch diese Hoffnung durch entschlossenes Anschauen seiner noch vorliegenden irdischen Aufgaben (V. 24 f.) immer wieder zurückdrängt. Dass er jedenfalls, wie er auch hier nur von seinem eigenen Geschick spricht, diese frühere Auferstehung nur für sich und bezw. für etwaige

Schicksalsgenossen d. h. für solche in anspruch nimmt, die thatsächlich das Dasein Jesu Christi völlig und ganz auch bis auf seinen Leidenstod in sich wiederholen, spricht sich noch 3_{10}f. aus, wo er die innere Begründung seiner Hoffnung in die Worte kleidet: ‚τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν‘. Es hat hier wieder einmal für einen Augenblick der Gedanke an die Möglichkeit, dass er doch noch den Tod erleiden könne, die Gewissheit seiner Lebensdauer bis zur Parusie zurücktreten lassen; denn dass mit der ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν etwa nur die Errettung aus seinem schon seit Jahren fortgehenden beständigen Sterben gemeint sei, etwa wie in II. Kor. 4_7ff., ist ausgeschlossen durch das εἴπως, welches den Inhalt dieser Hoffnung eben doch nur als einen erhofften, nicht schon erschienenen darstellt. Eine Auferstehung im erstgenannten Sinne wäre nicht erst zu erwarten, sondern bereits oftmals erfolgt, sodass es heissen müsste, analog jener Korintherstelle: ‚ὥστε καὶ κατήντησα εἰς τὴν ἐξανάστασιν κτλ.‘. Da er die Auferstehung erst erwartet, ist nur zweierlei möglich. Entweder er denkt nicht an wirklichen Tod, sondern betrachtet nur sein gegenwärtiges Gefängnis wieder als einen der vielfachen Tode, die er zu erleiden habe (καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω) und sieht hierin schon die Teilnahme an Jesu Leiden, das Nacherleben seines Todes. Dann denkt er die aus dem Tod rettende Auferstehungskraft Christi, die er zu erleben hofft, so rasch wirkend, dass sie ihn, wie in II. Kor. 4, zu einer völligen Scheidung von Leib und Geist garnicht mehr kommen lassen, sondern doch noch lebendig der Parusie entgegenführen werde. Oder aber er fasst in realem Sinn die Möglichkeit ins Auge, dass sein augenblickliches Gefängnis und Leiden wirklich, wie bei Jesus, zum Tode führen werde, und er somit in Wirklichkeit auch in der Gestalt des Todes mit Christus verbunden würde; dann wäre die ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν eine wirkliche Auferweckung aus dem Tode. Aber, da er sie eben durch die Nachgestaltung des Todes Christi an sich nachzuerleben nur bescheiden zu hoffen wagt — εἴπως, — so ist es gewiss nicht die Auferstehung, die er durch den Tod in der Taufe seit Jahren als Grund seiner Glaubensverkündigung für alle gesichert weiss, sondern sicherlich die 1_{23} gedachte schnellere, durch unmittelbarere Äusserung der δύναμις sofort ge-

wirkte, zu der nur ein besonderer und zwar so völliger Grad der Vereinigung mit Christus führt, welcher auch äusserlich das eigene Fleisch in Leiden und Tod, wie Er, zugrabe trägt. Zu dieser beschleunigten Auferstehung ist aber eben nur dies gänzliche Nachbilden des Daseins Christi, das auch seinen Leidenstod nacherlebt, das zureichende Mittel, und eine Verallgemeinerung derselben, wie sie sich in den Briefen nirgends findet, auch nach dem inneren Wesen des Gedankens ausgeschlossen.

(6. Die Errettung; Begriff, Hergang und materielle Grundlage.) Gleichzeitig nun mit der allgemeinen Auferstehung bei der Parusie findet für die, welche alsdann noch im Erdenleibe sein werden, die Errettung statt aus dem über die Erdenwelt hereinbrechenden Gericht. Wir möchten diese ganz speziell als die ‚Errettung' bezeichnen, obgleich natürlich die messianische Errettung in ihrem ganzen Umfang auch die Auferweckung und die dann noch besonders abzuhaltenden Gerichtsfeierlichkeiten, durch welche das Mass der gewonnenen *δόξα* für die Erretteten abgemessen wird, mit umfasst. In welcher Weise Paulus diese Errettung der noch lebenden denkt, das beruht wieder auf den oben dargelegten Grundlagen seiner Weltanschauung wie seiner Eschatologie. Das Schwache, Todwerte, das durch die lebenskräftige Geistsubstanz vertilgt werden muss, ist der Erdenstoff; der Gerichtstag, der dies ausführen will, besteht darum in dem Hervorbrechen der pneumatischen Feuer- und Lichtsubstanz aus den Himmeln. Nichts kann dieser Substanz widerstehn, als was selber aus ihr besteht; alles, was Erdenstoff heisst, ist ihr gegenüber dem Untergang verfallen. Und so kann die Errettung der Gläubigen in nichts anderem bestehen, als in der Befreiung aus dem schon längst abgestorbenen Erdenleib und der Versetzung in einen Leibeszustand, der imstande ist, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die *ἀφθαρσία* zu erben. Die thatsächliche Übereinstimmung dieses Zuges paulinischer Eschatologie mit dieser abgezogenen Erwägung ist zu bekannt, als dass ich viel Worte darüber zu verlieren brauchte. ‚*ἔθετο ἡμᾶς εἰς περιποίησιν σωτηρίας*' heisst es I. Thess. 5_9, und dass diese *σωτηρία* nach diesem Brief eine Rettung aus der plötzlichen *στενοχωρία, θλίψις* u. s. w., nach I. Kor. sicher eine Errettung aus dem Feuer des Gerichtstages sein solle, ist bereits mehrfach zur Sprache gekommen (vgl. I. Kor. 3_{13-15} mit unsern Ausführungen dazu u. s. w.). In welcher Gestalt diese Errettung nun für die dann

noch lebenden geschehen werde, schildert I. Kor. 15. ‚Dieses aber behaupte ich, Brüder (s. Holsten, Ev. des Paulus, S. 439ff.), dass Fleisch und Blut ein Reich Gottes zu erben nicht imstande sind, und nicht die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit erbt. Siehe, ein Geheimnis sage ich euch: Alle werden wir nicht entschlafen, alle aber werden wir umgeändert werden, in einem Eins, in einem Augenschlag, bei der letzten Posaune. Denn posaunen wird es, und die Toten werden auferweckt werden als unvergängliche, und wir werden verändert werden. Denn es muss dieses Vergängliche da anziehen das Unvergängliche und dieses Sterbliche da anziehen Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Vergängliche da wird angezogen haben Unsterblichkeit, dann wird geschehen das Wort, das in der Schrift stehende: verschlungen wurde der Tod in den Sieg. Wo ist, o Tod, dein Sieg! Wo ist, o Tod, dein Stachel!‘ Nach unsern grundlegenden Erörterungen der vorigen Kapitel können wir uns des Kommentars zu diesen Worten enthalten. Es geht hier vor, was das Ziel der Sehnsucht dessen war, der einmal das höchste Gut, das Leben, das nicht verdirbt, zu gewinnen trachtete: er wird verwandelt in diejenige Daseinsform, welche nicht Tod, sondern Leben in sich trägt, d. h. in einen Leib von pneumatischer Substanz und mit dem *πνεῦμα* statt der *ψυχή* als Lebensprinzip. In der That ist (Holsten a. a. O. S. 439f.) das *ἀλλαγησόμεθα* V. 51 nicht allein auf die Überlebenden, sondern auf die Toten und Lebenden zu beziehen. Denn während das *κοιμηθῆναι* nach diesem Verse nicht für alle gilt, soll das *ἀπαλλαγῆναι* für alle gelten; und wenn V. 52 die Verwandelten durch *ἡμεῖς* zu den Auferweckten in Gegensatz gestellt werden, und darum die Verwandlung doch nur von den Lebenden ausgesagt scheint, so ist dieselbe bei den Auferweckten eben in anderer, ihnen selbst nicht so wahrnehmbarer Weise vorgegangen; thatsächlich hat sie aber auch bei ihnen stattgefunden, da ja ein vergängliches *σῶμα* eingesenkt ist, und ein unvergängliches herauskommt. Gerade darum aber, weil *ἀπαλλαγή* für alle gilt, und das, was den Überlebenden hier geschieht, imgrunde nichts anderes ist, als das Begegnis der Toten auch, ist einer Anschauung entgegenzutreten, die in diesem Akt ein magisches, unvermitteltes, aller stetigen Entwicklung entrücktes Geschehnis erblicken will. Allerdings ist es das *ἴδιον σῶμα*, derselbe Leib, den man vorher trug, in dem jetzt die Auferweckten erscheinen, und den auch die Verwandelten trägen, nur in an-

derer, pneumatischer Substanz; das geht aus dem Begriff der Verwandlung sowohl wie der Erweckung von selbst hervor. Aber doch nicht der Erdenleib selber, als sei der Erdenstoff in den Geiststoff umgewandelt; solch eine Umwandlung ist undenkbar, er kann stets nur vernichtet, nie umgewandelt werden; sondern sofern das Gefäss des Leibes bereits bei Lebzeiten von dem Geiststoff durchdrungen war, der dasselbe ganz erfüllt und so einen neuen Leib geschaffen hatte. Dieser Leib tritt nun auch an den Lebenden hervor, wird das unverwesliche Kleid, welches das Verwesliche anzieht, und verschlingt dasselbe in den Sieg. Denn dass der aus dem Erdenstoff bestehende Leib selbst d. h. die einzelnen aus Erdstoff bestehenden Organe, die ihn zusammensetzen, thatsächlich n i c h t verwandelt, sondern vernichtet werden, der Leib aber lediglich als abgegrenzte Form die Form für das neue σῶμα πνευματικόν hergeben soll, haben wir schon oben gesehen. Der Bauch soll vernichtet werden, wenn das von Christus erfüllte σῶμα aufersteht (I. Kor. 6). Das neue σῶμα wird also einen Bauch nicht haben. Ebenso werden ihm die Geschlechtsorgane fehlen. Denn wenn er Gal. 3_{28} betont, durch das ‚Christus anziehn‘, über dessen Realität oben No. 2 gehandelt ist, gebe es auch kein ἄρσεν καὶ θῆλυ mehr, so ist der Gedanke offenbar der, dass in dem neuen Menschen, der thatsächlich als Teil oder Glied Christi lebt, wie alle Unterschiede, so auch der des Geschlechts nicht mehr bestehe, — was dann für den Auferstehungsleib, der ja eben als Christi Glied aufersteht, von selbst gilt. Ebenso wenn er 7_{29} ff. mit Rücksicht auf die nahe bevorstehende ἡμέρα mahnt, alle irdischen Verhältnisse als provisorische zu betrachten, und dabei auch wünscht, dass οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν. Er schliesst damit das Bestehn eines Eheverhältnisses im Gottesreich in demselben Sinne aus, wie Jesus Mt. 22_{30} das Fortdauern desselben nach der Auferstehung mit der Begründung ablehnt, dass die Auferweckten dann sein würden ‚wie Engel Gottes‘, d. i. in dieser Verbindung geschlechtslos. Und wie so wesentliche Organe und Teile des alten Leibes in dem neuen nicht mehr vorhanden sein werden, also von einer blossen Umwandlung des Stoffs nicht die Rede sein kann, so ist thatsächlich der Gedanke von der Auflösung und Vernichtung des alten Leibes ernst zu nehmen. Er wäre ja sonst nicht verweslich, vergänglich, was er doch so oft und nachdrücklich betont; und es wäre nicht, wie II. Kor. 5_1 geschieht, von der Auflösung der ἐπίγειος οἰκία τοῦ

σκήνους zu sprechen, an deren Stelle die *οἰκία ἀχειροποίητος* zu treten habe. Auch nach Rom. 8 23 ist die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* das, was bestimmt erwartet wird. Geschieht somit nicht eine Umwandlung des Erdenstoffes am Leib in Geiststoff, sondern wird dieser mit vielen Organen, die aus ihm gebildet waren, abgethan und vernichtet, und tritt doch nicht etwas ganz neues an die Stelle, sondern muss von einer Verwandlung gesprochen werden, so kann der Gedanke eben nur der sein, dass bereits in dem alten *σῶμα* ein neues drin war, das nun hervorbricht, der von oben herniederkommenden *δόξα* entgegenkommt und so, wie ein herausbrechendes Feuer, den alten Fleischleib mit seinen Organen verzehrt. So ist es thatsächlich nicht ein unvermittelter, die stetige Entwicklung unterbrechender Akt, sondern vielmehr der notwendige Abschluss der Entwicklung, durch welche ein Geistleib in dem Fleischleib hergestellt und allmählich gekräftigt war; wie denn Paulus in der That nicht nur von der *ἀπαλλαγή* — Vertauschung — spricht, sondern diese nur der letzte Akt ist der Verwandlung — *μεταμόρφωσις*; vgl. II. Kor. 3 18: ‚*τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*‘. Dies ist das einzige, was dem durch die Taufe mit Christus vereinten noch begegnen kann, eine Umgestaltung aus einer — jetzt noch unsichtbaren, nur im Bild erscheinenden — *δόξα* in die andere, sichtbare. Eine Umgestaltung, die dadurch vorgeht, dass die Leibeshülle, die jetzt noch darüber gebreitet wird, durch die von innen und aussen hinzutretende *δόξα* überkleidet, aufgelöst und verschlungen wird. So ist der Gedanke auch II. Kor. 5 4 f. ‚*ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεὸς ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀραβῶνα τοῦ πνεύματος*‘. Auch hier liegt die Zubereitung eben zu der Überkleidung mit *δόξα*, die das Sterbliche verschlingen soll, in dem inneren Besitz des *πνεῦμα*, der bei dem Sichtbarwerden aller pneumatischen Dinge überhaupt hervortreten wird. Wäre dieser bereits vorhandene Kern nicht da, so würde die von oben herniederströmende *δύναμις* des *πνεῦμα* das lediglich aus *σάρξ* bestehende *σῶμα* nur vernichten können. Jetzt wird nur die Fleischeshülle noch verschlungen, es bleibt aber ein Lebewesen zurück, weil schon ein lebendes Stück *πνεῦμα* den Leib durchdrungen hatte; und die Verwandlung ist eben nur eine *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κύριου πνεύματος*, —

‚wie aus dem Herrn Geist‘. Für das erste Glied ἀπὸ δόξης wird eingesetzt ἀπὸ κυρίου πνεύματος; da die Verwandlung ist eine Verwandlung aus dem Herrn in den Herrn d. i. in die wirkliche Gestalt des Herrn (φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου), so kann sie genannt werden eine Verwandlung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Von einer solchen Verwandlung im Sinne eines real vor sich gehenden Ereignisses kann aber nur dann gesprochen werden, wenn das erste Glied dieselbe Wirklichkeit hat, wie das zweite, d. i. wenn sinnlich wirklich der Herr in den Christen war und bei der Parusie nur in seiner vollen δόξα hervortritt; was als Thatsache oben No. 2f. nachgewiesen ist. Und so ist das Verständnis dafür gewonnen, wie Rom. 8 die Verwandlung einmal genannt werden kann die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, d. i. das Hervortreten der Söhne Gottes aus einem verborgenen Zustande, in dem sie bereits in ihrer ganzen Herrlichkeit vorhanden waren, ebenso wie Christus im Himmel, und sodann die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν. Beide Akte bedeuten ein- und dasselbe. Die Befreiung von dem Erdenleibe lässt die innen verborgene Lichtherrlichkeit hervortreten, d. i. sie bewirkt die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ; und andererseits verschlingt die von innen hervortretende Lichtherrlichkeit in ihrer pneumatischen δύναμις die Fleischeshülle, d. h. sie bewirkt die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Die innere Herrlichkeit tritt heraus zur äusseren, der innere Christus tritt heraus zur äusseren Gestaltung: es geschieht eine μεταμόρφωσις ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος; und das ist die υἱοθεσία. Vgl. die oben S. 290f. besprochene Stelle Kol. 3_3f.: ‚Ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott; wann aber Christus sichtbar gemacht werden wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm sichtbar gemacht werden in Herrlichkeit;‘ und Phil. 3_{21}: ‚Der unsern Leib der Niedrigkeit umgestalten wird zu einem Leibe, der gleichgestaltig ist seinem Leib der Herrlichkeit‘.

(7. Die durch die Errettung vermittelten Güter.) Es liegt nun schon in diesem Begriff und Hergang der Errettung von selbst, dass die Güter, zu welcher sie und die mit ihr im wesentlichen zusammenfallende Auferweckung der Toten führt, sich begreifen lassen unter das Eine Wort: κοινωνία oder συγκληρονομία Χριστοῦ. Denn da Christus in ihnen heraustritt, in der Parusie Christi auch die der Christen liegt, so bilden sie alle gewissermassen eine unendlich zahlreiche Vervielfältigung Christi.

Und alle Güter, die ihm eigen sind, müssen darum auch die nunmehr durch keine Leibesschranke mehr von ihm getrennten Brüder und Glieder Christi, diese zahlreichen Gottessöhne, gleichfalls erhalten. So heisst es schon I. Thess. 2_{12}: ,καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν'; so I. Kor. 1_{9}: ,ἐκλήθητε εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν'; so Rom. 8_{17}: ,εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ'. Damit ist vor allen Dingen die eine Grundeigenschaft der pneumatischen Existenz gegeben, die den Geiststoff äusserlich kenntlich macht und unterscheiden lässt von jeder andern Substanz, die δόξα. Schon in jener Thessalonicherstelle wird sie neben der Königsherrschaft als das Ziel der Berufung namhaft gemacht. Von der völligen Identifizierung in der Leiblichkeit mit der strahlenden Leibesform des himmlischen Menschen redet I. Kor. 15_{49}: ,καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου'. Ein wie hohes Gewicht der II. Kor. auf die δόξα legt, die schon hier vorhanden sei, weit herrlicher als die des Moses, und nur zu voller Entfaltung, zur sichtbaren Erscheinung in ihrer eigentlichen Gestalt bei der Parusie sich umzuformen habe, ist vielfach besprochen. Als Gegenstand der christlichen Hoffnung nennt die δόξα der Römerbrief: ,καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ' 5_{2}; und dass eben Christus im Besitze derselben sei, und die Miterbenschaft Christi den Gläubigen zu ihrem Besitz dermaleinst verhelfen solle, spricht er 8_{17} aus: ,κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν'. Und gerade um dieser Herrlichkeit des dermaleinst zu gewinnenden Himmelsleibes willen, die alle andern Güter so weit in den Schatten stellt, wie die überschwängliche Himmelspracht die Nacht des Erdendaseins überstrahlt, fügt er hinzu: ,Denn ich achte nicht wert die Leiden der Jetztzeit gegenüber der Herrlichkeit, die an uns sichtbar gemacht werden soll'. Sie, die δόξα, ist das positive Element, das er durch die negative Ersehnung der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος herbeiseufzt. Denn einmal ist das Wort von dem Harren der Kreatur auf die Enthüllung der Gottessöhne durch γάρ angeknüpft an die Verheissung der Herrlichkeit, die an ihnen offenbargemacht werden soll; die Enthüllung der Gottessöhne ist also nichts anderes, als ihr Hervortreten in sichtbar strahlender δόξα aus dem Zustande, der diese δόξα noch unter die Hüllen des vergänglichen σῶμα

fesselt. Und so wird darum der Zustand, in welchen sie und die Kreatur mit ihnen versetzt werden soll, bezeichnet als die *ἐλευθερία τῆς δόξης* V. 21. Ebenso wie in I. Kor. 15 ist diese *δόξα* nichts anderes, als die genaue Wiederholung des Bildes Christi, des himmlischen Menschen, den die *συνδοξασθέντες* ja nur vervielfältigt darstellen. ‚*οὓς γὰρ προέγνω, προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*‘ 8_{29}. Drum sind die Erwählten von Anbeginn vorbereitet zur *δόξα*: ‚*σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*‘ 9_{23}. Und wie die Hauptbriefe, so die Gefangenschaftsbriefe. ‚*ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ*‘ heisst es Kol. 1_{11}; ‚*τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*‘ ib. 3_4. Der Philipperbrief rühmt: ‚*ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*‘ 3_{21}; und der II. Tim.: ‚*ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ μετὰ αἰωνίου δόξης*‘ 2_{10}.

Wir wissen, wie eng und untrennbar mit dieser *δόξα* verbunden ist die *ἀφθαρσία*; ja es ist keine *δόξα* völlig, wo sie nicht die Unvergänglichkeit in sich begreift (II. Kor. 3_{10} f.); denn für den Apostel, der nach Unvergänglichkeit und ewigem Wesen vor allem andern dürstete, war Vergänglichkeit von selber Schmach, und nur Unvergänglichkeit Ehre. Darum ist dies das Herrlichste an der Herrlichkeit des Auferstehungsleibes, dass er die Unvergänglichkeit besitzt. Darin gipfeln die Ausführungen des I. Kor. 15. ‚Es wird gesäet in Vergänglichkeit und wird auferweckt in Unvergänglichkeit. Es wird gesäet in Schmach und wird auferweckt in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit und wird auferweckt in Kraft.‘ Mit der Unvergänglichkeit wird geradezu identifiziert das ganze Reich Gottes V. 51. Auch dem Römerbrief, der ja das Schmachten nach Erlösung aus der Vergänglichkeit zum Leben am ergreifendsten zum Ausdruck bringt (s. o. Kap. 1), ist die *ἐλευθερία τῆς δόξης* eben eine Befreiung aus der *δουλία τῆς φθορᾶς*, die *ἀφθαρσία* also der wesentlichste Inbegriff der *δόξα*. Man möge zu dieser Auffassung von dem Zustand der Beseligten das Buch vergleichen, das wir schon so oft in allerengster Verwandtschaft mit paulinischer Weltanschauung gefunden haben, — unabhängig voneinander, also in solcher Gleichheit nur zu verstehn durch die thatsächlich gemeinsamen Wurzeln in zeitgenössischer pharisäischer Theologie von weltabgewandter Richtung —, die Quelle S im IV. Esr.

Dort sind dies die Gipfel der 7 Stufen der Heiligkeit [6_{69}ff.]: ‚via quinta, quod gaudent, quomodo effugerint nunc ab eo quod corrumpitur, et quomodo hereditabunt quod futurum est: et iterum vident tribulationem et multitudinem laboris, a quo liberatae fuerunt, et recreationes, quas futurum est ut accipiant, et oblectamenta quae recipient, et sunt immortales; via sexta, quando ostendetur eis, quomodo futurum est ut facies eorum luceant sicut sol, et quomodo futurum est ut assimilentur luci stellarum, neque iterum corrumpentur; via septima, quae maior est ceteris praedictis, quod gloriantur cum fiducia et confidunt, neque confunduntur et accelerant, ut videant faciem illius, cui subiecerunt se in vita sua, et illius a quo futurum est ut glorificentur et ut accipiant mercedem‘. Die *δόξα* in ihrem unendlich strahlenden Lichtglanz; die *ἀφθαρσία*, dass sie entronnen sind allem vergänglichen Wesen, dass sie ‚unsterblich sind‘; endlich, und dies der Gipfel der Seligkeiten, dass sie Gott den Herrn schauen dürfen von Angesicht zu Angesicht. Auch dies letztere Moment fehlt in dem ausgemalten Seligkeitsbegriff des Paulus nicht, nur dass für die Dauer der *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, — und von dieser handeln wir hier noch — Christus der Herr als Beseliger an die Stelle Gottes tritt. ‚*καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*‘ schliesst I. Thess. 4_{17} die Darstellung des messianischen Reichs. Nach dem *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* sehnt sich II. Kor. 5_{8}; und von den ergreifenden Äusserungen des Verlangens nach dem Daheimsein bei dem Herrn im Philipperbrief ist in der wissenschaftlichen wie in der erbaulichen Paulusliteratur gar oft gehandelt. Dass es sich dabei nicht blos um eine Herzensgemeinschaft handelt, die der Apostel ja so tief innerlich bereits besitzt, sondern um das äusserlich leibliche Schauen von Angesicht zu Angesicht, spricht er selbst dort aus, wo er von dem Heimgang zum Herrn redet. Der Erdenleib ist die Trennung. ‚So lange wir in dem Leibe daheim sind, sind wir von dem Herrn in der Fremde; denn im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen‘, II. Kor. 5_{6}f. Der Glaube kann wohl eine Herzensgemeinschaft herstellen, die innere religiöse Verbundenheit. Die Seligkeitsschilderungen aber seiner Zeit (Henoch a. a. O., IV. Esr., Apoc. Bar. u. s. w.) kennen das Schauen mit den Augen als den einzig vor allen befriedigenden höchsten Gipfel der Gnade. Vgl. auch Mt. 5_{8}: ‚*μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*‘. Dasselbe gilt dem Paulus für seine messia-

nische Zukunft, nur dass ihm ‚das Bild des unsichtbaren Gottes' (II. Kor. 4_4. Kol. 1_{15}) an die Stelle Gottes tritt, solange dieser noch nicht begonnen hat, πάντα ἐν πᾶσιν zu sein. Drum ist das erst die Vollkommenheit, die er ersehnt, wenn anstelle der nach unsern Begriffen rein geistigen, nach seinen Begriffen zwar auch sinnlich wirklichen Gemeinschaft, die jedoch durch erdstoffliche Hüllen noch verschleiert ist, die unverschleierte, sinnlich reale Vereinigung des Schauens von Angesicht zu Angesicht eintritt. ‚Denn wir schauen zurstunde (Holsten S. 383f.) mittelst Spiegels in Rätsels Form, dann aber Angesicht gegen Angesicht'. ‚Das ist der Grund der Unvollkommenheit unserer gegenwärtigen Gnosis und Prophetie, dass wir Gott und das Göttliche, weil es Geist ist, nicht unmittelbar schauen, sondern nur mittelbar in dem, was sichtbar, sinnlich erscheint, in den Thatsachen der Heilsgeschichte, in den Buchstaben der Heilsschrift. Und wie wir im Spiegel eine Gestalt nicht unmittelbar, sondern eben nur durch ein Medium abgespiegelt sehen, so schauen wir das göttlich Geistige nur durch das Mediun der Heilsthatsachen und des Schriftbuchstabens. So aber schauen wir das Göttlich-geistige zugleich verhüllt in dem Sichtbar-sinnlichen, wie im Rätselworte die Bedeutung, der Geist des Rätsels, in den Worten verhüllt ist. Dereinst aber wird dies Medium und diese Hülle des Sichtbar-sinnlichen von dem Geistigen fallen, und, selber Geist geworden, werden wir das Geistige, werden wir Gott unverhüllt schauen. Dann wird unsere Erkenntnis vollkommen sein, wie es schon jetzt die Erkenntnis Gottes ist, dem die durch unsere sichtbar-sinnliche Stofflichkeit verhüllten Tiefen unseres Herzens wie unverhüllt zur Schau liegen'. Zu dieser mustergültigen Holsten'schen Ausführung möchte ich nur bemerken, dass wohl zunächst noch nicht das Schauen Gottes gemeint ist, sondern das Schauen des Herrn Jesu, da von dem durch die Parusie herbeizuführenden Zustand die Rede ist, und diese doch, wie in dem Begriff παρουσία ja schon liegt, und oben S. 233 f. näher ausgeführt ist, zunächst mit einer Entfernung Christi aus seiner Verborgenheit bei Gott, mit einem Erscheinen ausserhalb des Himmels, zusammenfällt. Und sodann wird als der Erkennende, durch den Paulus erkannt ist, näher das πνεῦμα θεοῦ oder, was fast dasselbe ist, wiederum Christus zu bezeichnen sein, da Gott ohne Hypostase auf die Welt und in der Welt garnicht wirkt, und eben dieser Hypostase des πνεῦμα kraft der ihm einwohnenden

δύναμις die Funktion des Erkennens beigelegt wird. ‚τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ‘, I. Kor. 2_{10}. Dieses πνεῦμα, das Christus ist und mit ihm wechselweise gesetzt werden kann, dringt eben durch die Hülle unserer ‚sichtbar-sinnlichen Stofflichkeit‘ bis in die tiefsten Tiefen (‚διήκει καὶ διαχωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα‘ Sap. Sal. 7_{24}), sodass ihm die innersten Herzensgeheimnisse unverhüllt sind; und wenn es darum wechselweise nun auch von dem Apostel aus, der es besitzt, wieder in andere Dinge und Gegenden, auch bis in die Weiten der himmlischen Welt zu dringen und ihm die Kenntnis derselben zu verschaffen vermag (καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οἷς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος I. Kor. 2_{9} f.), so sind doch die Mittel, die Dinge vorzustellen, anzuschauen, in ihrer eigentlichen Gestalt zu sehen, immer wieder noch die Sinne des Fleischesleibes, in dessen Formen zu schauen der Mensch bei Leibesleben verbunden ist. So bleibt doch auch diese Erkenntnis, obgleich sie ja nicht in die Irre führt und auch auf die höchsten Himmelsgeheimnisse (s. o. S. 222 ff.) sich erstreckt, gegenüber der Wirklichkeit immer auf dem Niveau eines Spiegelbildes stehen. Unverhüllte, die ganze Wirklichkeit erreichende Erkenntnis ist nur da möglich, wo das πνεῦμα in seinem eigenen Geistleib, ohne die Hüllen des Erdenstoffs, den Dingen gegenübertritt. Das geschieht bei Paulus in den Stunden, wo er, aus dem Leibe sich entfernend, die Geistwelt in den Himmeln betreten und auf Augenblicke daheim sein darf bei dem Herrn, in jenen ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, wo er in das Paradies entrückt wird und die unendlich seligen Himmelsgeheimnisse vernehmen kann, die ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Indessen das sind Momente, die nur als einzelne Lichtblicke und Vorboten einer herrlichen Zukunft die noch so unvollkommene Gegenwart unterbrechen. Und so bleibt auch diese, die höchste Stufe der Erkenntnis, doch nur ein γιγνώσκειν ἐκ μέρους, das dann aufhören wird, wenn das Vollkommene kommt und ein Erkennen, ein sinnlich leibhaftiges Durchdringen und Schauen Christi und der ganzen Himmelswelt, zuletzt auch Gottes des Vaters bringt, da das πνεῦμα, aus dem dann der Mensch besteht, in alles dringt, auch in die Tiefen der Gottheit. So bringt die Errettung, die Enthüllung des Geistleibes in seiner eigentlichen, Christus

gleichen Gestalt auch das dritte der hohen Güter, mit denen wir ihn die Welt des Geistes ausstatten sahen als mit den Dingen, die seiner Seele am höchsten stehen: unvergängliches Leben, das nicht mehr stirbt, die überschwengliche Herrlichkeit himmlicher Lichtfülle und das unbegrenzte Wissen, vor dem das Weltall und die Tiefen Gottes selber liegen als ein aufgeschlagenes Buch.

Es dürfte befremdlich erscheinen, dass von dem Einen Gut so garnicht die Rede ist, das doch vor allen genannt werden sollte, wo ein religiöser Glaube seine Schlussbilder sich zieht: die Heiligkeit; die Sündlosigkeit. Und in der That wird ihrer bei den Schilderungen der messianischen Zukunft fast garnicht Erwähnung gethan. Nur das wird bemerkt, dass die Ehebrecher, Hurer, Abgöttischen, Säufer, Fresser u. dgl. das Reich Gottes nicht erben werden. (Gal. 5_{19} ff.). Allein eine weitere Hervorhebung der Heiligkeit, die in demselben herrscht, ist nach dem Wesen paulinischer Anschauung auch durchaus überflüssig. Denn der Geist, aus dem die Bewohner dieses Reiches gebildet sein werden, ist ja vor allen Dingen ein heiliger Geist; der religiöse und sittliche Genius, der alles höchste, das seine Seele zu denken vermochte, in diesem Begriff vereinigte, musste die Heiligkeit, die Gerechtigkeit in der Substanz, welche die Gotteshypostase ist, zur Grundeigenschaft machen. Es ist deshalb gerecht werden und den Geist gewinnen ein- und dasselbe; ohne Gerechtmachung giebt es das ewige Leben in der Geistwelt nicht, weil die Gerechtigkeit am Geist haftet, und der, welcher den Geist erhält, auch gerecht wird. Drum sind diejenigen heilig, welche den Geist haben; und die Bewohner des messanischen Reiches, welche nur aus Geist bestehen, haben keine andere sittliche Qualität, als die absolute Heiligkeit; die Sünde, welche als Satansemanation mit dem Tod in der innigsten Verbundenheit lebte, ist mit ihm gebannt aus dem Reich des unvergänglichen Lebens, ist als ‚der Stachel des Todes‘ mit geschwunden, da der Tod verschlungen wurde in den Sieg. Und die Geistigen können im Reich des Geistes nur die Werke des Geistes vollbringen; welches sind ‚Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit‘. Das letztere sind Bilder, wiederum nur für diese Zeit in dem Spiegel menschlicher Verhältnisse die Wirklichkeit pneumatischen Wesens fassend. Diese selbst muss nach dem inneren Wesen jenes Äon sich richten. Sie kann in einer Welt, wo die Möglichkeit sozialer Tugendbewährung völlig ausgeschlossen ist, nur eine objektive sein im Sinne

jener vollkommenen Reinheit, jener *καθαρότης*, von welcher schon die Sap. Sal. redet, und die nach dem tiefen metaphysischen Denken des Paulus wohl ihrem innersten Wesen nach mit der *ἀφθαρσία* und der *δόξα* identisch ist und in ihnen ihre wesensgleiche Verkörperung und Gestaltung findet.

So hebt sich das Ideal, das dieser weltumspannende Geist von der Daseinsform in den Tagen der Zukunft des ewigen Lebens bildet, weit empor über die Kleinheit menschlicher, irdischer, zeitlicher Formen. Und in so erschütternder Tiefe ist die Einheit des Lebens, der Heiligkeit, der Herrlichkeit, der Weisheit und der Kraft in die Eine Quelle des Geistes gefasst, der dann, an die Stelle jeglichen anderen Daseins getreten, das alleinige Dasein alles lebenden ausmacht, dass sie in unendlicher Grösse hinausragt über die Schranken kantisierender Moralität. Ein Wunder, ja ein Elend wäre es, wenn der Mann, der dieses Bild in der Tiefe seines Geistes erfasst, nicht jegliches Verweilen über einem Moralisieren in menschlichen Formen weit zurückstellte hinter dem alles überragenden, einen Wunsch, dies Leben, dies Dasein zu gewinnen; begreiflich auch, wenn man die leidenschaftliche Tiefe seines Gemüts hinzunimmt, die Liebe zu dem Herrn, der dies Dasein ihm errungen, die ihn befähigt, in diesen kurzen Leiden der Zeit für ihn hundertmal zu sterben. Und um so mehr, da hinzukommt die verschiedene Grösse dieser Herrlichkeit, die ein Mensch sich schaffen kann durch sein Lebenswerk in Gestalt der Leibeshülle, die er dadurch für die Ewigkeit sich erbaut. ‚*τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον*‘ II. Kor. 5_{10}. Es kann dem, der nur gerade herübergerettet worden zum himmlischen Dasein bei dem Gericht der Gerechten, das nun zuerst folgt, ‚Übles‘ zuteil werden, wenn sein Lebenswerk, der Schatz, den er im Himmel gesammelt, nicht standhält vor dem Feuer des Tages des Herrn; aber es kann auch ein unendlicher Ruhmeskranz ihm winken, wenn die Hülle, die sich da oben für ihn gebaut hat, nichts als heiliges, unvergängliches *πνεῦμα* enthält und ihn nicht nur zur Ähnlichkeit, sondern zur völligen Gleichheit mit Jesus Christus erhebt. Nach diesem Ruhmeskranz gelüstet es den Paulus (I. Thess. 2_{19} I Kor. 9_{25} f. II. Kor. 4_{17}, 5_{10}. Rom. 8_{17} f. u. s. f.); und in diesen höheren Stufen der himmlischen *δόξα* findet die paulinische Lehre von der Errettung ihren Gipfel und ihren Abschluss.

6.

Das messianische Reich in seinen irdischen Anfängen, in seiner himmlischen Dauer und in seiner Vollendung.

1. Der gegenwärtige Besitz der messianischen Güter. — 2. Der begonnene Sieg über die Weltmächte. — 3. Die himmlische βασιλεία. — 4. Das Ende.

(1. Der gegenwärtige Besitz der messianischen Güter.) Es ist ein höchst beachtenswerter Zug an der Entstehung des Christentums, der für die älteste Christenheit mit unabweisbarer Notwendigkeit sich ergab, dass das erschienene Christentum bereits ein Stück ist von den letzten Dingen. Der Messias war der Bringer des Weltabschlusses, der Urheber der neuen Weltordnung. Und wo er bereits erschienen war, da war diese Erscheinung der Anfang vom Ende. Das Heraustreten der βασιλεία mit ihren Bewohnern, mit ihrem König aus der Verborgenheit der Himmel hatte begonnen; die alle, die dadurch noch bei Leibesleben gewonnen wurden als seine Bürger, lebten in den letzten Zeiten. Darum hebt die Petruspredigt über die Ausgiessung des Geistes an mit dem Hinweis auf Joel: ‚es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht der Herr'; und darum hat dieses Bewusstsein, dass das ganze Christentum ein Stück Eschatologie ist, für den Paulus, der nicht nur das Ende der Weltordnung, sondern der Welt Ende von der Eschatologie, von der Erscheinung des Herrn erwartet, auf seine ganze praktische Lebensrichtung die allertiefste Wirkung. Die ganze Ethik des Paulus, soweit sie die zukünftige Gestaltung der Gesellschaft ins Auge fasst, ist das Verfahren eines Mannes, der sein Haus abschliesst, um zu scheiden. Denn schon jetzt besteht, seit der Messias starb und auferstand, eigentlich nicht mehr die Erdenwelt mit ihrer Erdenordnung, sondern, unter der Erdendecke nur lose verborgen, der Anfang seines himmlischen Reiches. Und die Christen sind bereits nicht mehr Bürger dieser Erde, sondern Bürger jener geiststofflichen Welt. Darum müsste eine lückenlose Darstellung imgrunde seine ganze Glaubens- und Sittenlehre, soweit sie spezifisch christlich ist, in die Eschatologie mithineinziehen. Da sich dies von selbst verbietet, sollen nur die nach Paulus bereits vorhandenen Anfänge der himmlischen Existenz und des himmlischen

Reiches kurz skizziert und weder auf ihre dogmatische Begründung in der Glaubenslehre noch auf ihre praktischen Ausläufer in der Ethik weiter verfolgt werden.

Dass der „Tag“ angebrochen ist, legt schon der Thessalonicherbrief seinen Lesern ans Herz. ‚Denn ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages; wir gehören nicht der Nacht noch der Finsternis.‘ ‚Drum lasst uns nicht schlafen, wie die übrigen, sondern lasst uns wachen und nüchtern sein‘. 5_4 f. ‚ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν‘ heisst es Rom. 13_{12}; und ‚εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν‘ I. Kor. 10_{11}; ‚ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας‘ II. Kor. 6_2. Vgl. o. S. 230 f. In der That können diese σωζόμενοι, denen die Erscheinung des ‚Tages‘ so unmittelbar bevorsteht oder bereits begonnen hat, nicht mehr als Angehörige der Nacht, der Finsternis, d. i. dieses αἰών angesehen werden. Denn sie existieren ja eben nach unsern obigen Ausführungen (S. 103 ff. u. s. f.) nicht mehr im Fleischesleib, der vielmehr abgestorben ist, sondern nur noch in dem Geistleib, der unter der Hülle dieses abgestorbenen Fleischesleibes als allein noch lebender Teil von ihnen sich birgt. Sie haben bereits die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, aus welchem sie nach der Parusie ganz und gar bestehen werden, Rom. 8_{23}, dieses πνεῦμα, welches mit dem νοῦς Χριστοῦ identisch ist I. Kor. 2_{15} f.; sie sind nicht mehr die, als welche sie ursprünglich geschaffen worden, sondern ganz neue Kreaturen, die als Kinder des Himmels der oberen Welt (Gal. 4_{26}) betrachtet werden müssen; denn ‚εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις; τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ πάντα γέγονεν καινὰ Gal. 5_{17}. Ja sie sind, da in sinnlicher Realität nichts mehr in ihnen lebendig ist, als Christus, allesamt Christi, allesamt Gottessöhne: ‚πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ‘ 3_{27}. Darum treten jene physischen wie geistigen Eigenschaften, die Christus und den im Geiststoff existierenden Wesen eigen sind, auch jetzt schon an ihnen zutage. Schon jetzt haben sie die δύναμις, die nach der Wesenheit jener Geistsubstanz διὰ πάντων διήκει καὶ διαχωρεῖ und darum alles erkennt und alles wirkt. Vgl. die Berufung auf die vielfachen und allenthalben hervortretenden δυνάμεις, τέρατα u. s. w., durch welche sich die Wirkung des in ihm wohnenden πνεῦμα offenbare. Sogar die richtende Thätigkeit, die an der ἡμέρα τοῦ κυρίου auch die Gläubigen ausüben werden (S. 180 ff.), beginnt schon hier auf Erden, nicht durch

eigene, sondern durch die von Christus aus mittels des *πνεῦμα* in ihnen wirkende Kraft. ‚*ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;* ‚II. Kor. 2_{15} f. 'Ihnen selbst dagegen ist die *ζωὴ αἰώνιος*, die *ἀφθαρσία* zu einem Besitz geworden, der nur noch durch freiwilliges Stärken der vergänglichen *σάρξ* und Zurücktreten unter den Tod und seine dämonischen Mächte verloren gehn kann; und auch sie, diese köstliche Errungenschaft der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, wird schon jetzt in den irdischen Anfängen desselben an den Gläubigen sichtbar. Vgl. II. Kor. 4_9 ff.: ‚Die wir niedergeworfen werden, aber nicht zugrunde gehen, die wir allezeit die Erstorbenheit Jesu an unserm Leibe herumtragen, damit auch das Leben Jesu an unsern Leibern sichtbar werde. Denn beständig werden wir die lebenden in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu sichtbar werde an unserm sterblichen Fleisch.‘ S. dazu o. S. 304. So sind die Christen bereits *ἐκ νεκρῶν ζῶντες* Rom. 9_{13}, und der Epheserbrief sagt von ihnen in Pauli Geist:, ‚er hat sie mit Christus lebendig gemacht und mit auferweckt und mit ihm in den Himmeln niedergesetzt‘ 2_5. Ja auch die letzte aber nicht unwichtigste Eigenschaft, die dem pneumatischen Auferstehungsleib anhaften soll, die Fähigkeit, alle verborgenen Dinge erkennend zu durchdringen, darf, wenn auch die Fleischessinne noch zu Bildern nötigen (S. 314), seit Anbruch des Tages in der ersten Erscheinung des Messias für seine Gläubigen bereits in anspruch genommen werden. Die von Ewigkeit her im Himmel vorhandenen Geheimnisse (S. 217 ff.) sind ihnen durch das aus dem Himmel bereits hervorgetretene und in sie eingegangene *πνεῦμα* enthüllt worden (I. Kor. 2_{10}) die selbst den *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* nicht bekannt geworden sind (2_8), welche doch sonst Inhaber und Bringer aller himmlischen und irdischen Geheimnisse gewesen sind (Fabricius S. 184 f., vgl. o. S. 179 ff.); und diese Enthüllung, diese *γνῶσις, ἀποκάλυψις* u. s. f. nimmt durch das *πνεῦμα* noch beständig seinen Fortgang (I. Kor. 12_8 ff. 14_6. II. Kor. 12_4 u. s. w. ‚*τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*‘. Wie der Römerbrief rühmt: ‚*κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου*‘ 16_{25}, und der Kolosserbrief 1_{26}: ‚*τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*‘ und 2_2 f.: ‚*εἰς ἐπίγνωσιν*

τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι', so kann auch I. Kor. 2$_{6}$ sagen: ‚σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων' (vgl. Everling a. a. O. S. 11 ff.). Und der Epheserbrief schliesst sich dem auf das engste an: ‚ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ' 1$_{9}$, ‚κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον . . . . ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι' 3$_{3.5}$ und ‚ἐμοὶ ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ', 3$_{8-10}$.

(2. *Der begonnene Sieg über die Weltmächte.*) Wir erkannten als die grundlegende Eigenschaft dieser Weltzeit, dass sie dem Satan und dem Heer der Elementargeister, der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, der *ἀρχαί, κυριότητες* u. s. w., dem *θεός* und den *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* unterworfen sei; und als Inhalt der *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, dieses messianischen Zwischenreichs zwischen der Parusie und dem Ende aller Dinge, ergab sich der allmählich und stetig sich vollziehende Sieg des Herrn an der Spitze seiner Heiligen über den Satan-Tod an der Spitze seiner kosmischen Mächte. Der Abschluss nun der gegenwärtigen Weltordnung und das Hereinbrechen des Tages der *σωτηρία* hat dadurch bereits begonnen, dass in einem grundlegenden Akt die Macht jener Mächte schon gebrochen ist, und der Sieg über dieselben durch Christus und sein Volk bereits seinen Anfang genommen hat. Dieser grundlegende Akt ist der Tod Jesu, der nur ein Durchgang war, zu seiner Auferstehung; und die Fortsetzung desselben das beständig sich wiederholende Mitsterben der Christen in der Taufe, mehr noch das reale Abtöten ihres Fleisches, das etwa der eine oder der andere von ihnen ihrem Herrn nacherlebt, und das durch ihre geistleibliche Vereinigung mit Christus auch für sie nur zur Auferstehung in unvergänglicher, den Weltmächten nicht mehr unterworfener Daseinform führt. Wir sahen, dass der Erdenstoff, der *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς* oder die *σάρξ* letzteren als Wohn-

sitz und Herrschaftsgebiet angewiesen worden war, von wo sie in den Himmel nicht zurückkehren konnten; ‚denn die Geistigen haben im Himmel ihre Wohnung‘ (Hen. 15_7), sie aber hatten sich in den Erdenstoff hinunterbegeben und waren zumteil, wie Satan mit der Eva, wie die Wächter mit den Weibern vor der Sündflut, leibliche Verbindung mit den Erdenweibern eingegangen. S. o. S. 155 ff. Dadurch waren sie in das Leben und das Geschick des Erdenstoffs hineingezogen, zu dem sie dieselbe Stellung des belebenden und regierenden Prinzips einnehmen, wie die Seele zum Leib (S. 174). Infolgedessen trat, wer immer im Erdenstoff geboren wurde, unter die Herrschaft zunächst der beiden Satanshypostasen Sünde und Tod, dann auch des ganzen übrigen unter Satans Führung im Erdenstoff hausenden Heeres der Geister; ihre eigene Herrschaft aber wurde ausgeübt in diesem Stoff selbst und konnte nicht anders gebrochen werden, als wenn diese Erdensubstanz als ihr Leib der Vernichtung anheimgegeben wurde. Das aber schien ein Ding der Unmöglichkeit. Denn wohl starben die Erdgeborenen in Millionen dahin; aber wenn an ihnen die todwirkende Macht des Verderbens zum Ausdruck kam, und ihr Fleischleib dem Vergehen anheim fiel, so wurde doch dadurch nicht das Herrschaftsgebiet des Todes vernichtet oder verkleinert sondern nur vergrössert oder in dem alten Stand erhalten. Denn aus dem Sterben des todbesessenen Erdenreichs hier oben stiegen die *νεκροί* nur in die Schattenwelt des *ᾅδης* hinab, um in diesem Schemendasein erst recht die reale Existenz des Todes zu verkörpern. Wenn darum auch oben der Todesleib verging, so ging er damit nur erst recht über in ein Todesdasein. So konnte die Vernichtung des Fleischesleibes, in der doch allein ein Mensch den Sieg über die ihn beherrschenden, weil in dem Erdstoff und so auch in seinem Fleischesleib hausenden Mächte erkämpfen konnte, zu diesem Siege dennoch nicht führen; denn in diesem Sieg war das eigene Leben verloren, und nur das untere Todesreich mit dem oberen vertauscht. — Man erkennt hier die Grundlagen, auf denen der paulinische Christus für die paulinische Theologie diesen Sieg über den Gott und die Fürsten dieser Welt erfechten konnte, ohne welchen kein einziger Erdenbewohner aus ihrer von Gott entfernenden, in unentrinnbaren Tod stürzenden Herrschaft hätte errettet werden können. Er, der nicht ein *ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός*, sondern ein *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* war aus dem Himmel vom Himmelsstoff, in pneumatischer Gestalt vor-

handen, sowie alles, was im Himmel lebt, er der als πνεῦμα schon in so mancher Gestalt auf Erden erschienen war (I. Kor. 10, vgl. o. S. 272 ff. u. ö.), er der selbst in der Zeit seiner irdischen Erniedrigung der κύριος τῆς δόξης blieb (I. Kor. 2_8), ja in dem der Gott des Lebens und der Herrlichkeit selber vorhanden war, weil Christus eine Gotteshypostase ist (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ II. Kor. 5_{19}), wenn Er in Fleischesgestalt erschien und den Fleischesleib anzog, so hatte er die Möglichkeit in der Hand, jene Gewalten in ihrem eigenen Reich zu vernichten. Denn wenn er nun sein Fleisch zugrabe trug, so verfiel er ja damit nicht der Herrschaft des Todes, den die Sünde wirkt; sondern durch jene seine Geistnatur und durch die δύναμις θεοῦ, welche vermöge derselben in ihm wirkte, konnte er aus dem Grabe in seiner alten unzerstörbaren Herrlichkeit erweckt hervorgehen. Damit waren denn die Satanshypostasen Sünde und Tod in ihrem eigenen Leib vernichtet. Der Teil, in dem sie hausten, war zugrabe getragen, nicht aber, damit der Inhaber desselben nunmehr erst recht und für ewig in ihren Banden bliebe, sondern damit derselbe, für immer von ihnen befreit, zu ewigem Leben erstünde. Und die Möglichkeit war geschaffen, dass nunmehr alle, die in innige Vereinigung mit diesem Erstgebornen aus den Toten einträten, das gleiche Geschick an sich nacherlebten, gleichfalls den von der Sünde, dem Tod und den übrigen Weltgeistern beherrschten Fleischesleib auszögen, um zu einem neuen Leben in Form eines, wenn auch vorläufig noch verborgenen, Geistleibes in unzerstörbarer Kraft zu erstehen. Auch die Fortsetzung des Kampfs gegen die Elementargewalten durch Vernichtung der Elemente, ihres Leibes, des Erdenstoffs konnten die durch jene Vereinigung im Geistleib geborenen Menschen nunmehr mit Erfolg ausführen, ohne dadurch, wie früher, lediglich der Sünde Sold zu gewinnen und dem Tode passiv zu verfallen.

Ich habe diese Darstellung des Sachverhalts nur als Folgerung aus gewonnenen Ergebnissen skizziert und muss es, wie bemerkt, der paulinischen Glaubenslehre vorbehalten, dieselbe exegetisch zu belegen. Hier habe ich nur zu zeigen, dass Paulus durch den Tod Jesu thatsächlich den Sieg über die kosmischen Mächte, den Bruch ihrer Herrschaft für vollzogen erachtet, deren Vernichtung dann den Inhalt des Herrentages bilden soll, sowie dass er in der Nachfolge seiner Heiligen eine Fortsetzung dieses Werkes d. i. die bereits keimenden Anfänge des kommenden Äon, der in

sinnlich-wirklicher δύναμις, ἀφθαρσία und δόξα bestehenden βασιλεία erblickt, in welcher die widergöttlichen Gewalten der Vernichtung anheimgegeben werden. — Von dem Gericht über die Sünde, das in dem Fleisch Jesu Christi vollzogen sei, redet der Römerbrief. ‚ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί' 8 3. Wenn man unsern Ausführungen S. 101 ff. 149 f. von der Realität der Sünde nicht im geistigen, sondern im stofflichen Teil des Menschen als einer vom Satan ausgegangenen substanziellen (bösen) Geistmacht zustimmt, so kann man über die Auffassung dieser Stelle nicht wohl zweifelhaft sein. Es kann das κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί lediglich auf den Tod Christi bezogen, und das Gericht über die Sünde ‚im Fleisch' nur darin gesehen werden, dass das Fleisch und dadurch die Sünde in ihm gerichtet worden sei. Zu diesem Zweck schickte Gott seinen Sohn in Ähnlichkeit des Sündenfleisches, damit er um der Sünde willen das Fleisch und dadurch die Sünde in ihm hinrichten sollte. Denn das kann durch das ὁμοίωμα τῆς σαρκός doch schwerlich ausgedrückt sein sollen, dass Christus thatsächlich das Fleisch — in dem die Sünde immer wohnt, denn sie ist sein unveräusserlicher Bestandteil geworden (s. Rom. 8 5 ff., vgl. o. S. 101 ff.) — nicht angezogen habe. Wenn er nun etwa einen ähnlichen, nicht von der Sünde bewohnten Stoff getragen hätte, so hätte das Gericht über das Fleisch die Sünde selbst garnicht erreicht; ja das Erscheinen in einem solchen Leibe wäre überhaupt zwecklos gewesen, denn alles was in ihm und mit ihm vorgenommen wäre, hätte die Sünde, auf die doch das ganze abgezielt war, garnicht getroffen. So kann das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nur dies bedeuten, dass der Sündenfleischesleib, den er anzog, nicht sein eigentliches Wesen, seinen inneren Kern ausgemacht hat. Er blieb innerlich, was er war, der ἐν πνεύματι existierende, unvergängliche κύριος τῆς δόξης; nur äusserlich zog er den von der Sünde bewohnten Fleischesleib an und wurde dadurch den übrigen Fleischeswesen ähnlich. Dass er damit trotzdem nicht selbst sündig wurde, beruht darauf, dass (s. S. 102 f.) der innere Mensch von der Sünde ja ganz unberührt bleibt, und dieselbe, als eine persönliche Substanz, nur in dem äusseren Menschen, dem Fleischesleib wohnt. Hat also der Mensch ausser oder in diesem Leib, der ihm nur eine Hülle ist, aber nicht sein Lebensprinzip enthält, noch einen anderen, den pneumatischen Leib, an und in dem sein eigenes

inneres Leben haftet, so ist sein Selbst, seine moralische Würde wie sein physisches Geschick, von den Wirkungen der Sünde ganz unbeeinflusst. So hat denn Gott durch das Geschick, dem er seinen Sohn hingegeben hat, nur das Fleisch und dadurch die in ihm wohnende Sünde vernichtet.

In dem gleichen Sinne muss das von den übrigen, den Erdenstoff beherrschenden Gewalten gelten. ‚σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων‘ heisst es I. Kor. 2_6. Damit sind auch die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, über deren Bedeutung o. S. 169 ff. genugsam gehandelt ist, bereits in der Vernichtung begriffen [1]). Dass das durch den Tod Jesu begonnen sei, zeigt das folgende. Denn wenn nun gesagt wird, sie hätten den Herrn gekreuzigt, so ist bis zu dem Tode desselben ihre Macht also noch ungebrochen gewesen; und wenn weiter behauptet wird, wenn sie gewusst hätten, wen sie dort umbrächten, würden sie es nicht gethan haben, so kann das Unterlassen nicht beruhen auf demütiger und frommer Ehrfurcht vor dem Herrn der Herrlichkeit, die ihnen einen Angriff auf denselben unmöglich gemacht hätte; denn sie sind ja selber Feinde des Göttlichen und der Lichtwelt (s. o. S. 171), würden also eine Vernichtung des Herrn der Herrlichkeit an sich nur zu gern vorgenommen haben. Wenn es darum heisst, sie würden, falls sie ihn gekannt hätten, seine Tötung vermieden haben, so kann das nur damit sich begründen, dass sie dann gewusst hätten, sie würden durch das Anschlagen seines Fleisches ans Kreuz sich selbst schädigen. Worin diese Schädigung besteht, ist dann daraus zu ersehen, dass sie jetzt als καταργούμενοι zu betrachten sind. Es ist also durch die Kreuzigung Christi die Vernichtung der kosmischen Mächte erfolgt; ja, sie haben durch das Brechen seines Leibes ihre eigene Herrschaft, weil ihr eigenes Herrschaftsgebiet gebrochen. Da er der κύριος τῆς δόξης war, konnten sie ihm nichts schaden, sein Tod konnte für ihn nur die Stufe zu seiner Auferstehung sein; sie vernichteten nur den Fleischesleib, diesmal nicht, um aus dem toten Fleischeswesen erst recht ein Totes zu schaffen, sondern nur um das Vergängliche, ihnen allein unterworfene von dem unvergäng-

---

[1]) Dieser Unterschied des καταργουμένων von einem καταργηθέντων oder κατηργημένων, welches die Vernichtung als bereits vollzogen darstellen würde, ist jedenfalls festzuhalten.

lichen Innenwesen abzustreifen und somit dies letztere von ihrer eigenen Herrschaft zu befreien, in dem Fleischesleib thatsächlich nur den Tod zu töten.

Diese Thatsache, von der die Hauptbriefe wissen, und aus der sie, wie wir gleich sehen werden, auch die praktischen Folgerungen ziehen, kennt auch der Kolosserbrief. Es heisst dort 2_{14} f.: ‚ἐξαλείψας τὸ καθ᾿ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῶν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου. προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ‘. Hier ist der Kreuzigungstod in dem Lichte dargestellt, dass der Messias einmal dadurch die gegen die Menschen bestehende Handschrift, d. i. das mosaische Gesetz, beseitigt habe, indem er es ans Kreuz genagelt, und dass er gleichzeitig die kosmischen Mächte ausgezogen, sie frei zur Schau gestellt und am Kreuz einen Triumph über sie gewonnen habe. Er zieht also in dem Leibe die kosmischen Mächte aus, er stellt sie am Kreuz zur Schau, indem er den Fleischesleib daran hängen lässt, er führt sie an demselben auf, wie in einem Triumphzuge der König die besiegten und gefesselten Feinde. So sind also abermals diese Elementargeister gedacht als weilend im Erdenstoff, der repräsentiert wird durch den Fleischesleib, und zwar so innig und wesentlich mit diesem ihrem Lebens- und Herrschgebiet verbunden, dass, wer den Fleischesleib auszieht, ohne dem Tod zu verfallen, auch sie auszieht, auch sie ans Kreuz hängt mit dem gekreuzigten Leib. Es ist das nur ein Zug, der völlig im Einklang steht mit all unsern bisherigen Ergebnissen. Wie dadurch nun auch das mosaische Gesetz ans Kreuz genagelt wurde, ist auch aus den Hauptbriefen zu erkennen, welche dieselbe Thatsache mitteilen.

Naturgemäss wiederholt sich nämlich derselbe Sieg über die Fürsten dieser Welt, die Elementargeister, bei all denen, die in der sinnlich-wirklichen Vereinigung mit Christus durch die Taufe dessen Sterben an sich nacherleben (s. o. S. 110 ff.). Auch sie ziehen dadurch gleichzeitig mit ihrem Fleischesleib die in dem Erdstoff hausenden Geistmächte aus, werden von ihrer Herrschaft frei und gewinnen über sie Gewalt, soviel die Geistsubstanz stärker ist, als die Erdensubstanz. Darum kann die Gemeinde der Christen dem Satan geben und nehmen, was sie will; I. Kor. 5_4 f., vgl. mit II. Kor. 2_{10} f. Darum betont der Apostel: ‚καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,

ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ'. Darum ist der Engeldienst, das Sichbeugen unter die Engelfürsten und -gewalten nach dem Galater-, wie nach dem Kolosserbrief eine Thorheit; denn der dem Fleisch nach gestorbene Christ ist eben ihrem Herrschaftsgebiet mit Christus abgestorben und lebt in einer Daseinsform, die ihnen nicht unterworfen ist. So heisst es Kol. 2_{20}: ,εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε'. Und Gal. 4 führt in demselben Sinne aus, dass nur früher die Menschen, und zwar Juden wie Heiden — denn er selbst ist gewesener Jude und er redet zu gewesenen Heiden, aber in der Wir-Form (4_3) — unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου geknechtet gewesen seien. Jetzt also sind sie es nicht mehr; dieselben sind, wie I. Kor. 2_6 sagte, καταργούμενοι, in der Vernichtung begriffen. Sie sind darum, sie, die Fürsten dieser Welt, gegenüber den zur Unvergänglichkeit erstandenen Gottessöhnen nur schwach und bettelarm 4_9. Diese für die Christen vernichteten, von ihnen ausgezogenen kosmischen Mächte aber haben das mosaische Gesetz gegeben. Dasselbe ist διαταγεὶς δι' ἀγγέλων 3_{19}, es ist geradezu ein Gesetz nicht Gottes, sondern der Engel, denen allerdings die Menschen nach Gottes Willen eine Zeitlang unterworfen waren, gerade um sie nachher um so herrlicher zu erlösen $3_{22.24}$. 4_3. Dass es aber dem Apostel darauf ankommt, das Gesetz als Engelwerk zu erweisen, zeigt 3_{20}, wo er den ausdrücklichen Beweis dafür bringt, dass Moses nicht Gottes Vermittler gewesen sei. ,Denn der Mittler ist nicht eines einigen Mittler, Gott aber ist einig'; so ist er also der Mittler vieler d. i. der Engel gewesen [1]). Darum ist aller Gesetzesdienst Engeldienst,

---

[1]) So auch Klöpper, Schmidt, Everling u. a. Die Bemerkung, die Lipsius dagegensetzt (Handkommentar z. N. T. II, 2, S. 38): ,Dass nur eine Mehrzahl von Individuen sich eines Mittlers bedienen soll, trifft nicht zu', kann nichts beweisen. Denn nicht was in unsern Augen, sondern was in den Augen des allegorischen Exegeten zutrifft, giebt den Ausschlag. Wenn aber dieser hinter den Worten ,ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν' hinzugefügt: ,ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν', so zeigt dieser Zusatz, dass Gott der eine ist, als dessen Mittler Moses nach P. nicht gelten kann. — Die gegenüber dem Römerbrief fortgeschrittene, schroffere Stellung zum Gesetz liegt auf der Hand; vgl. Rom. 7_{14}. 8_7 u. ö.

Dienst der ohnmächtigen, nunmehr der Vernichtung anheimgegebenen Weltmächte. ‚πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν δουλεῦσαι θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς‘ 4 9 f., genau wie im Kolosserbrief, der das Beobachten des Gesetzes θρησκία τῶν ἀγγέλων nennt 2 18 und die Leser mahnt, weil sie den Elementargeistern abgestorben wären, sollten sie nicht über Vorschriften wie ‚μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς‘ dogmatisieren 2 20 f. Es sind also nach beiden Briefen eben diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die vielgenannten Weltmächte, welche das Gesetz gegeben haben, und denen man durch Beobachtung derselben dient; und zwar sind sie genau dieselben, denen auch die Heiden als ihren Göttern ihre Verehrung darbringen; denn sowohl Gal. 4 3 schliesst er seine heidenchristlichen Leser mit ein als früher den στοιχεῖα τοῦ κόσμου gleichermassen, wie er selbst, unterworfen gewesen, und auch 4 9 stellt das πάλιν die ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, zu denen sie jetzt durch Annahme des jüdischen Gesetzes zurückkehren wollten, mit den φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς V. 8, denen sie bisher gedient hätten, auf eine Linie. Die κύριοι, θεοί I. Kor. 8, die δαιμόνια ib. 10, denen die Heiden dienen, sind also mit den στοιχεῖα, den ἀρχαί, ἐξουσίαι u. s. w., wie wir schon oben S. 176 andeuteten, gleich. Sie alle sind Mächte, die in diesem stofflichen Äon hausen und darum, dem Reich des Beliar einverleibt, Gottes Feinde, wenn sie auch in seinen Erziehungszwecken, ebenso wie Satan, Sünde und Tod selber, Gott dienen müssen. Dass auch das mosaische Gesetz auf sie zurückgeführt wird, ist gewiss eine starke, in dieser Schroffheit einzig dastehende Herabsetzung desselben [1]); begründet ist sie indessen innerlich und äusserlich vollkommen. Auf die ἡμέραι, μῆνες, ἐνιαυτοί, die das Gesetz zu beobachten heisse, auf das Berühren von stofflichen Dingen und den Genuss von stofflichen, vergänglichen Speisen, an denen es mit seinen Verboten und Geboten haften bleibe, legt er bei dieser Zurückführung desselben auf die στοιχεῖα das Hauptgewicht. Und dass alle diese Dinge in der That ihrer

---

[1]) Schon Ritschl urteilte darüber (Rechtfertigung und Versöhnung 1. Aufl. II. 246): ‚Das mosaische Gesetz, welches den direkten Zweck hat, Übertretungen hervorzurufen, ist eine Anordnung der Engel und keine direkte Anordnung Gottes‘; wenn er auch zugeben musste, ‚dass P. zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig über das mos. Gesetz geurteilt hat‘.

Herrschaft ganz sonderlich unterstehen, die ja ‚über die Tage und Monate und Jahre‘, über die Speisen und alles Erdleibliche gesetzt sind, ist schon oben S. 170 klar geworden. — Übrigens können die von den früheren Hauptbriefen aufgestellten Äusserungen über den pneumatischen Karakter des Gesetzes und seine *δόξα*, wenn auch wohl noch bedeutend herabgedrückt, trotzdem bestehn bleiben. Denn völlig haben die Elementargeister ihren Geistkarakter, selbst wenn sie die gefallenen Engel des Henochbuchs sind, nicht verloren, wo selbst die Nachkommen derselben, die *δαιμόνια*, halb Geist, halb Fleisch sind, nur dass sie eben, weil mit der *σάρξ* vermischt, ihre Unvergänglichkeit verloren haben, die wesentlichste Beschaffenheit des *πνεῦμα* nicht mehr besitzen. Und diese haftet auch dem pneumatischen, nach dem Galaterbrief indess von diesen untergeordneten Geistern erteilten Gesetz auch schon nach dem II. Kor. 3 nicht mehr an. Wie die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου* I. Kor. 2_6, so ist auch das von ihnen gegebene Gesetz mitsamt seiner *δόξα* ein *καταργούμενον* (II. Kor. 3_7 ff. $_{14}$).

Die Aufhebung der Macht der weltbeherrschenden Gewalten, die das Bestehen dieses gottwidrigen *αἰών* aufrecht erhalten, welche durch diese praktischen Folgerungen als festbegründete Anschauung des Paulus sich zeigt, schafft nun einen Zustand, der im vollen Umfange in die Eschatologie hineingehört. Denn die bestehende Welt ist in ihren innersten Grundlagen erschüttert, wenn die sie behauptenden Geistgewalten selbst in ihrer Kraft gebrochen und der unaufhaltsamen Vernichtung anheimgegeben sind. Ja, der Tag des Herrn, der die pneumatische Daseinsform und den Sieg über alle jene dämonischen Wesen bringen soll, ist in seinen Anfängen bereits erschienen, wenn unter der Erdenhülle bereits pneumatische Wesen wandeln, die schon frei geworden sind über die Geisterhierarchie, welche in dem Stoff dieser Erdenwelt herrscht; und unaufhaltsam bricht dies bestehende Weltall zusammen. Das ganze praktische Verhalten aber, zu dem der Apostel Christi die von ihm aus dem untergehenden Äon geretteten Gemeinden anweist, muss dann durch dies Bewusstsein von dem bereits erfolgten Eintritt überweltlicher Znstände, wie das Weltende sie bringen sollte, bedingt und nach diesem eschatologischen Massstab bemessen sein.

(3. Die himmlische βασιλεία.) Allein wenn auch somit inmitten der absterbenden Erdenwelt schon begonnen, so wird in

der Wirklichkeit und in unverhüllter Form das Gottesreich doch eben erst vorhanden sein in seiner himmlischen Dauer. Alle die pneumatischen Wesen und Zustände, die hier aufgekeimt sind, sind doch noch verschleiert und verborgen von den Erdenhüllen und schmachten nach ihrer Enthüllung, ihrer Offenbarung, ihrer völligen Erlösung. Denn das bleibt dem weltabgewandten Apostel gewiss: alles ist und bleibt Stückwerk, was diese verlorene Welt zur Bühne hat, und das vollkommene kommt erst mit jener Parusie, da alles pneumatische hervorbricht aus seinen verhüllten Räumen; und in jenen Himmelsräumen, hoch über der Erde, dauert die *βασιλεία*, die eins ist mit der *ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Dort ist die völlige *ἀφθαρσία* I. Kor. 15_{50}, die völlige *γνῶσις* I. Kor. 13_{12}, die völlige *δόξα* Rom. 8_{18}. Und hier, wo der Begriff der *βασιλεία* den der *ἡμέρα* überwiegt, treten auch die religiös-nationalen Richtungen des Paulus, die so lange bei allem Supranaturalismus die Grundlage seines Innenlebens gebildet hatten, hervor. Es ist doch ein Jerusalem, das die Heiligen mit ihrem Messias bewohnen werden. Denn dies himmlische Jerusalem, welches das Urbild des irdischen gewesen war, und das nicht überall in der Apokalyptik sich findet, hat Paulus seiner Eschatologie bewahrt. Wie die Apok. Bar. 4_2 f. sagt: ‚anne putas, quod ista sit urbs, de qua dixi: super volas manuum mearum descripsi te? non ista aedificatio nunc aedificata in medio vestrum, illa est quae revelabitur apud me, quae his praeparata fuit ex quo cogitavi ut facerem paradisum, et ostendi eam Adamo, priusquam peccavit, cum vero abiecit mandatum, sublata est ab eo, ut etiam paradisus‘, so stellt auch er die himmlische Stadt der irdischen gegenüber: ‚*τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συνστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*‘ Gal. 4_{26}. Aber dass es doch eben auch ein Jerusalem ist, das zeigt, wie die begeisterte Liebe des Mannes zu den Heiligtümern seines Volkes trotz aller Freiheit über ihre Fesseln auch in dem pneumatischen Jenseits eine Stätte ihnen bewahrt. Denn es ist kein Zweifel, dass diese Stadt nun als der Ort gedacht ist, wo sich das tausendjährige Reich abspielen soll, — sie selbst wohl inmitten des Paradieses, über deren enge Vereinigung s. o. S. 214 f. Da nämlich die gegenwärtigen Bewohner Jerusalems ihre Kinder genannt werden, und ebenso die Heiligen die Kinder des himmlischen Jerusalems

sein sollen, so müssen dieselben im Sinne ihrer schon begonnenen Himmelsbürgerschaft bereits jetzt und im eigentlichen Sinne von dem Zeitpunkt der Parusie als ihrer Enthüllung in pneumatischer Daseinsform ab die Bewohner des himmlischen Jerusalems sein sollen. Wie das auch IV. Esr. 8_{52} ausgesprochen ist: ‚vobis enim apertus est paradisus, plantata est arbor vitae, praeparata est civitas', und so überall, wo ein himmlisches Jerusalem existiert. Dasselbe besteht dort eben als Residenz für den künftigen messianischen König oder, wo dieser fehlt (wie in S aus IV. Esr.), für das künftige messianische Volk. Wenn also der Begriff der Parusie Christi doch immer ein Heraustreten aus dem Himmel fordert, und demnach ein Aufrichten der *βασιλεία* auf der Erde ausgeschlossen ist und wird, so wird wohl in derselben Weise, wie in E aus IV. Esr. (7_{26}), in J^2 aus Apoc. Joh. u. s. f., auch die himmlische Stadt, wie alles, was zum Messias gehört, bei der Parusie aus dem Himmel heraustreten und zum Schauplatz des messianischen Reiches gemacht werden sollen; nicht jedoch so, dass sie sich auf die Erde herabsenkt, sondern dass sie, wenn auch sichtbar geworden, doch in himmlischen Regionen bleibt, in Wolkenhöhe. So wird auch in S aus IV. Esr., wo dieselbe durchgängige Weltverachtung den Grund der Weltanschauung bildet, wie bei Paulus, für den Aufbau der Himmelsstadt zur Bedingung gemacht, ‚ut maneres in campo ubi domus non est aedificata; sciebam enim ego, quoniam Altissimus incipiebat tibi ostendere haec; propterea dixi tibi ut venires in agrum ubi non est fundamentum aedificii: nec enim poterat opus aedificii hominis sustinere in loco, ubi incipiebat Altissimi civitas ostendi' 10_{51} ff. — Eine Rückkehr der Himmelsstadt in den Himmel am Ende des Tages des Herrn ist für Paulus nicht nötig; denn wir wissen ja, dass derselbe am Schluss zu einer völligen Verwandlung des ganzen *κόσμος* in eine pneumatische Daseinsform und zur Austilgung alles Widergöttlichen führen soll. (S. 257 ff.)

Wie aber Israels heilige Stadt, so wird auch das israelitische Volk an diesem letzten, herrlichen, langen Tage des Herrn in der Mitte der Ereignisse stehen. So sehr er auch das Israel nach dem Fleisch von dem Israel nach dem Geist scheidet, zu dem auch die Heiden alle gehören (Gal. 4_{29}. Rom. 9_3 ff. Phil. 3_4 ff.), so ist ihm doch die einzigartige Stellung dieses Volkes auch in seinem Erdendasein so gewiss, dass dieselbe ewige Be-

deutung behalten muss. ‚ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ‘ Rom. 3 2. Zwar führt das selbst in dem milden Römerbrief nicht dazu, dass etwa das ganze Israel als solches Aufnahme in das Gottesreich finden werde. Denn schon Rom. 2 9 verkündet er: ‚θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακὸν Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος‘; und auch 9 6 bleibt es dabei, dass ‚οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ‘, und dass ‚einige von den Zweigen ausgebrochen sind‘ 11 17. Darnach ist der Eingang des ‚ganzen‘ Israel, den er nach 11 26 ff. erwartet, zu bemessen. Dort heisst es freilich: ‚ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ‘. Allein dies ganze Israel ist natürlich nur dasjenige ganze Volk, welches am Ende der Tage, wenn die auserwählte Fülle der Heiden eingegangen ist, noch übrig sein wird. Selbstverständlich sind davon ausgeschlossen alle die, welche bis dahin, wie einst die Israeliten in der Wüste, deren Geschick sogar den berufenen Christen noch wieder begegnen kann, ἀπώλοντο διὰ τοῦ ὀλοθρευτοῦ, weil Gott kein Gefallen fand an ihnen, die dem Geist wieder abtrünnig geworden I. Kor. 10. Eine Auferweckung der Ungerechten kennt Paulus ja überhaupt nicht (s. das vor. Kap.); und wenn darum nach 11 23 auch von den ausgebrochenen Zweigen noch diejenigen, welche ‚nicht verharren im Unglauben‘, wieder eingesetzt werden können, so doch immer nur die, welche bis dahin noch nicht gestorben, also noch bekehrungsfähig geblieben sind. Das wird allerdings nach dem Römerbrief eintreten, dass die Parusie selbst keinen einzigen Israeliten unbekehrt treffen wird, dass vorher ganz Israel eingehn und dadurch die Parusie mit Auferstehung und Errettung herbeiführen wird (11 15. 28 f.), und so wird das dann vorhandene Volk ganz gerettet werden. Aber dabei bleibt doch bestehen, dass eine Unmenge dieses Volks, die ein Israel κατὰ σάρκα geblieben sind, verloren sind und vergangen, dass nur über die Verwerfung eines Teils hinweg die Errettung des ganzen erreicht ist. Und so gilt doch auch für den Römerbrief, der gegen den alten Bund und sein Volk noch so milde urteilt, dass der nach dem Fleisch gezeugte mit dem nach dem Geist gezeugten nicht erben wird (Gal. 4 30). Nur soweit sie noch sich bekehren werden zum neuen Bund, sind sie der Same Abrahams, dem die

Verheissung gilt. — Die Gefangenschaftsbriefe urteilen ebenso; vgl. Phil. 3, Eph. $2_{12.16.19}$ u. s. f.

(4. Das Ende.) Was ist nun für Paulus das Ende aller Dinge? In Glorie und ewigem Sieg verläuft der Tag des Herrn. Die Erretteten, die aus dem eigenen Gericht mit ihren gesammelten Himmelsschätzen geschmückt hervorgegangen sind, vollbringen unter ihrem Herrn und Haupt und Bruder, eine unendliche Schaar von Gottessöhnen, aus ihrer heiligen Stadt das Gericht über die gottfeindlichen Gewalten. Die Elementargeister, die Weltfürsten, die Götter der Luft und der Erde und des Wassers und der Finsternis werden besiegt; als letzter fällt der Tod, der seine Welt unter dem Bann der Vernichtung gehalten; und die Schöpfung, die unbefleckt und unvergänglich aus der Hand des Schöpfers gekommen, wird selig befreit zu der unvergänglichen Herrlichkeit der Kinder Gottes. Da ist der Zweck des messianischen Königtums erreicht; unter dem ewig neuen Himmel breitet sich, nicht mehr von Dämonen besessen und besudelt, rein und ewig eine neue Erde. Alles ist ihm unter die Füsse gethan. ‚Wenn es aber heisst, dass ihm alles untergethan ist, so ist es klar, dass davon ausgenommen ist der, welcher es ihm untergethan hat; wann aber ihm das All unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der ihm das All unterworfen hat, damit Gott sei das All im All‘. I. Kor. 15_{27}.

Gewiss ist das keine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Zwar ist nichts mehr vorhanden, das nicht belebt und durchdrungen und geheiligt wäre von Gott, der nun alles ist. Aber das ist nicht geschehn durch Bekehrung alles dessen, was widerstrebte, sondern durch Austilgung alles dessen, was widergöttlich war, ins Nichts. Aber aus dem, was wir erkannt haben als Inhalt und Ende der Vorgänge im messianischen Reich, geht auch mit Gewissheit hervor, wie recht Holsten u. a. haben, wenn sie über *τὰ πάντα ἐνπᾶσιν* urteilen, es sei auch der Dativ nicht als Masc., sondern als Neutrum zu fassen. Wie der Geist, der den Stoff aller himmlischen Wesen und Dinge bildet, die Auströmung war Gottes selbst, sein unvergängliches, strahlendes, allmächtiges Wesen, so ist nunmehr nichts, was nicht diese einzige Lebensquelle, das Wesen und das Leben Gottes selbst, zur Grundlage habe. Wenn auch um der Menschenseelen willen Himmel und Erde in Bewegung gesetzt werden, so ist doch der Geist des

Paulus gross genug, nicht in ihnen allein das Leben zu sehen. Sondern das Geheimnis des Daseins, das mit dem Leben eins ist, und das er nicht in Engeln und Menschen allein erblickt, sondern in dem All, das der schaffenden Tiefe Gottes entströmt ist, das sieht er auch in dem Weltall, wie in der Einzelseele, nur in der lebendigen Gegenwart Gottes, durch die alles ist, alles denkt, alles Geist ist. Vor diesem letzten Ausblick in die Ewigkeit, für die es keinen Wandel mehr giebt, steigt doch über die Vielheit göttlicher Gewalten, mit denen für den hellenisierenden Philosophen die Gegenwart noch kämpft, der ungeheure echt israelitische Monotheismus empor. Und das Ende aller Dinge ist, dass das Göttliche nicht mehr in Christus allein ist oder in den Engeln oder den Menschen, sondern dass Gott ist Alles in Allem.

Register

der behandelten paulinischen Stellen.

Römer.

Kap.	Vers	Seite
1	2	278
	7	67
	16	56. 58. 82
	16 f.	127
2	1	59
	3	57
	5	242. 244
	5 ff.	57. 127. 251
	6 f.	83. 243
	7	123
	9	85. 331
	16	59. 242
3	6	242. 254
	19 f.	127
	25	123
5	1 f.	59. 61. 122
	2	60. 120. 227. 310
	3 ff.	60
	6	94
	7	94
	9	39. 127
	10	94. 128
	12	94. 148. 154 f.
	12—17	85 f.
	14	95 f.
	15	95
	17	84. 95. 128
	19 ff.	163
	21	84. 87. 95 f.
6	2	99
	3	99
6	4	99. 114 ff. 227
	5	99. 117. 287 f.
	6	115
	7	88. 99. 106. 286
	8	119
	8—10	99
	10 f.	166
	11	119
	12	166
	13	99 f. 108. 120. 123
	16	106
	21	92. 99. 106
	21—23	93. 120. 166
7	2 ff.	106 f. 120
	4	107
	8	98
	9	120
	10	100 ff. 121. 133
	12	106. 278
	14	121. 201
	17	106. 150. 165
	19	100
	20	123
	21	102
	22 f.	101
	22—24	125
	24	93. 104. 109. 121. 166
	24—8 11	64
	25	121
8	2	108. 121
	3	121. 302. 323
	4 f.	166

	Seite.
8 6	108. 122 f.
7	123
9	115
10	100. 104 ff. 112 ff. 122. 133. 293 f.
11	125. 130. 268 f. 288. 294
12	64
13	108. 125
15	67
17	120. 310. 316
19 ff.	145. 256 ff. 282 f. 295
21 f.	65
23	66. 128. 300. 308
24	15
27	67
29	66. 311
31 f.	87
34	227
38	109. 126
9 3	40
3 ff.	330
5	241
6	20
22	253
23	311
26	129
10 5	129
9 f.	39. 61
11 5	129
14 f.	230
25	240
26 ff.	331
12 1	129
13	67
13 11	230
12	178. 230. 266
14 7—9	129
10—12	241
11	129
15 16	67. 278
19	280
25	67
16 10	38
15	67
25	223

I. Korinther.

	Seite.
1 2	62
5—9	32 ff.
7	234. 282
8	233. 240
9	310
17	292
18	357
20	140
25—27	182
27 f.	141
2 1 f.	182
4	279
6	140. 302. 324. 326
6—8	177. 182
10	211. 225. 314
11	210
12	140. 167. 212. 226 f.
15	264
3 9	38
13 f.	219 f. 235 f. 247 f. 305
15	254
18	140. 182
4 4	236. 241
5	235 f. 243. 249
9	28. 148
5 4 f.	325
5	103. 159. 240. 252. 273
10	140 f. 147
13	242
6 2 f.	67. 263 ff.
9 f.	252
13 f.	270 f. 284. 296
14	267
15 f.	173
16	274 f.
17	282
18 f.	251. 252
7 12 ff.	276 ff.
14	173
26 ff.	231
29	230
29 ff.	143. 307
31	140 f.
8 4	174
5	163. 177

	Seite.
8 6	226. 241
9 16	23
22—27	37 ff.
23	23
25 f.	316
10	272 f.
1	203
4	202 ff. 222
9	251
10 f.	28. 160 f. 251
11	230
14 f.	174 f.
11 3 ff.	207. 275. 282
10	157. 171
19	38
26	234
30	253
12 1	222
5	208
10	280
12 f.	271 f.
27	272
13 1	219
2	222
14 6	111
32	226
15 13—18	14 ff.
17	145
19	13 ff. 37. 65. 76
20	67. 88
21 f.	130. 267. 284
22—28	285
23	234
24 f.	172
24—26	161 f. 254 ff.
26	107
27	332
29	262
32	18. 19 ff. 41 ff.
40	144. 177. 206
41	206. 221
42	89. 144
43	206
44	68
45	130. 286
47 ff.	144. 295

	Seite.
15 48	201
49	207. 310
50	143. 202
50 ff.	306 f.
51	39. 68. 126. 229
52	219. 232. 239. 282 f.
53 f.	40
54—56	90. 162
56	166
16 15	67

II. Korinther.

1 13 f.	46 f.
24	240
20 f.	47 f.
2 10 f.	325
11	160
14	279
14 ff.	207
15	35. 37. 39. 68. 279. 297
3 1	207. 297
4	207
6	77
7	203
10 f.	78. 92. 311
12	208. 278. 297
13	91
17	226. 269. 289
18	205 f. 207. 279. 308
4 1	297
2	208
3	35
4	147. 159. 226. 313
7	279. 297
7 ff.	130. 211. 304
10	50
12	297
15	230
16	294
16—5 10	297 ff.
16 ff.	49. 126. 221
17	206. 208. 316
18	50. 145. 278
5 1 ff.	49 ff. 220 f.
2 ff.	78
4 f.	68. 132. 308

	Seite.
5 5	289
6	172. 312
7	15
8	312
9 f.	51 f. 241
10	240. 253. 316
11	296
13	297. 300 f.
17	257
19	87. 322
6 15 f.	176
8 4 f.	176
10 20	176
11 2 f.	157
3	222
14	218
19 f.	211
30	206
12 1—10	300 f. 314
2	212
7	171
8	299
9	211
12	280
13 4	268. 286
7	38

Galater.

1 4	140. 143. 147. 168. 228
8	218
2 19	109
20	50. 133. 294
3 5	279
6—11	81
8 f.	63
13	123
14	54 f.
18	81
19—4 10	171. 326 f.
20	289
21	80 f.
27	289
28	307
4 5 f.	56. 67
9 f.	174
24	217

	Seite.
4 25	222
26	217. 329 f.
5 17	122
19 ff.	108. 151. 315
6 8	55. 81. 82. 128. 133. 268

Epheser.

1 13	70
2 1—3	178
2	172. 179
5 f.	133
6	179
12. 16. 19	332
5 8	178 f.
9—11	179
6 10 f.	177
11 f.	179

Philipper.

1 6	240
10	240
20 f.	134. 303
21	296. 302
23	126. 206. 303
24 f.	303
2 12	70
16	84. 134. 240
20	70
3 16	70
21	309
4 3	134. 219
5	232

Kolosser.

1 11	311
13	179
15	313
27	134
2 8	182
11—13	133
14 f.	325
15	302
20	327
3 1	227
3 f.	133. 290. 309

	Seite.
3 4	234. 311
10	134
16	134
21	311
24	70
4 5	232

I. Thessalonicher.

1 3	76
8	24
9 f.	24 f.
10	233. 244
2 1	26
2—12	26
12	310
13—16	26
18 f.	27 f.
19	234. 241. 316
3 f.	231
5	28
13	29. 67. 234. 237. 241
4 6	30. 241. 244

	Seite.
4 13	76. 126
14	237. 267
14 ff.	233
15	229
16	238 f.
17	312
5 3	244. 248. 251
4	243. 318
4 ff.	248 f.
6	31
9	305
23	31. 292

I. Timotheus.

2 14 f.	156 f.

II. Timotheus.

1 10	70. 84
18	240
2 10	311
4 1	241

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben erscheint:

W. Bithorn, Ad. Harnacks Theologie und die kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart. 1½ Bogen. gr. 8. 50 Pf.

Im September 1892 sind erschienen:

Chr. Schrempf, Lic., **Akten zu meiner Entlassung** aus dem Württ. Kirchendienst. Mit e. kurzem Vorbericht. **2. unveränderte Auflage.** 1 Mk.

——, **eine Frage an die evangel. Landeskirche Württembergs.** 1 Mk.

Ende 1891 ist erschienen ein

Beitrag zur Reform der Katechismuslehre:

Erklärung des Kleinen Katechismus

D. Martin Luthers.

Von Pastor Bernhard Dörries.

Erster Theil: **Der Glaube.** VI, 312 S. Preis 4 Mk., geb. 4 Mk. 60 Pf.

Der keineswegs auf dem Boden der Ritschl'schen Theologie stehened **Theologische Literaturbericht** (Bertelsmann) schreibt 1892, S. 229: „Wir rechnen das Werk, welches die Behauptung, dass von Anhängern der Ritschl'schen Theologie keinerlei heilsame Früchte für das prakt. Amt zu erwarten seien, glänzend widerlegt, zu den besten Erzeugnissen der neuesten katechetischen Literatur und würden seine baldige Fortführung und Vollendung mit Freuden begrüssen."

Etwas früher sind erschienen und bedürfen wohl nicht der Empfehlung mehr:

Unterricht im Christentum

von Professor Lic. theol. **W. Bornemann,**

Geistl. Inspektor am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg.

2. unveränderte Auflage. 1891.

XVI, 300 S. gr. 8. In Halblederband 4 Mk. 60 Pf. Geh. 4 Mk.

Bornemann, Professor Lic. theol., **Bittere Wahrheiten.** Fünfte unveränderte Auflage. 6 Bogen. gr. 8. Preis 1 Mk. 20 Pf.

Inhalt: Bittere Wahrheiten: I. für Herrn Oberstlieutenant v. Egidy; II. für Theologen, Pastoren, Religionslehrer und alle, die es angeht.

Fr. Spitta, Prof. D., **Zur Reform des evangelischen Kultus.** Briefe und Abhandlungen. 9¼ Bogen gr. 8. Preis 2 Mk. 40 Pf.

——, **Christi Predigt an die Geister** (I. Petri 3, 19 ff.). Ein Beitrag z. Neutestamentl. Theologie. IV, 68 S. gr. 8. 1890. 1 Mk. 50 Pf.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben sind in neuen Auflagen erschienen:

Lehrbuch des Kirchenrechts

von

Prof. Dr. **Ad. Frantz.**

2. verm. u. verb. Auflage, XII, 342 S. gr. 8. geb. 7 Mk., geh. 6 Mk.

(Die erst 1887 erschienene 1. Auflage dieses Lehrbuches ist von allen theologischen Blättern warm empfohlen worden.)

Grundriss der evangelischen Dogmatik.

Von

Herm. Schultz.

2. erweiterte Aufl. 10 Bog. gr. 8. Preis 2 Mk. 60 Pfg.; geb. 3 Mk. 20 Pfg.

Grundriss der praktischen Theologie

für Studirende und Kandidaten der Theologie

von

Prof. D. **Karl Knoke.**

3. erweiterte Auflage, VIII, 198 S. gr. 8. geb. 3 Mk. 60 Pf., geh. 3 Mk.

Früher ist erschienen:

Grundriss der evangelischen Ethik. Zum Gebr. bei akadem. Vorlesungen. Von Dr. **Herm. Schultz.** VI, 106 S. gr. 8. 1891. 1 Mk. 80 Pf., geb. 2 Mk. 40 Pf.

Kürzlich sind erschienen:

Weiss, Joh., Prof. Lic., **Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.** IV, 69 S. gr. 8. 1 Mk. 40 Pf.

Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich von Privatdocent Lic. **W. Bousset.** 130 S. gr. 8. 2 Mk. 40 Pf.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Von dem Verfasser dieses Buches ist 1889 erschienen:

Das vierte Buch Esra

auf seine Quellen untersucht.

176 S. gr. 8. Preis 4 Mk.

Aus dem Literar. Centralblatt 1890 Nr. 48: „Der 4. Esra ist für sich ein interessantes, dabei durch seine Beziehungen zur alt- u. neutestamentl. Literatur so wichtiges Buch, dass man sich über jede neue Untersuchung freuen muss, die demselben zu Theil wird, zumal wenn sie mit solcher Gründlichkeit geführt wird, wie die vorliegende.“

Neuester Verlag:

Christus ist unser Friede.

Soziale Zeitpredigten und Betrachtungen,

gesammelt und herausgegeben

von

Pfarrer Lic. **Weber** in M.-Gladbach.

2. Sammlung. Mit e. Einleitung von Prof. **Baumgarten-Jena**: Ueber Anwendung und Ausbreitung der Predigtgedanken unter der Kanzel. In schönem Leinenband 4 Mk.; geh. 3 Mk.

Die **1.** Sammlung (mit e. Einleitung des Herausgebers „Ueber die soziale Aufgabe der Predigt in unsrer Zeit“) ist Ende 1891 erschienen. Preis geb. 4 Mk.: geh. 3 Mk.

Beide Sammlungen in einem geschmackvollen Leinenband 7 Mk. 20 Pf.

Unter den Mitarbeitern befinden sich die Herren: **Baur-Coblenz**, **Burkhardt-Berlin, Colditz-Chemnitz, Drews-Dresden, Löber-Dresden, Naumann-Frankfurt, Rade-Frankfurt, Sachsse-Bonn, Stöcker-Berlin, Uhlhorn-Hannover u. a. m.**

Soeben beginnt zu erscheinen:

Handkommentar

zum

Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Prof. D. W. Nowack.

Fertig sind:

Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt von Prof. D. **Bernh. Duhm** in Basel. 30 Bogen Lex. 8. Preis 8 Mk. 20 Pf., gebunden 10 Mk.

Die Psalmen übersetzt und erklärt von Prof. D. **Fr. Baethgen** in Greifswald. 31 Bogen Lex. 8. Preis 8 Mk. 20 Pf., gebunden 10 Mk.

Im October 1892 erscheinen, bezw. sind erschienen:

Gerhard Uhlhorn, die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart IV, 57 S. gr. 8. 1 Mk.

Paul Walther, soziale Gedanken in Anlehnung an die Sonn- und Festtags-Evangelien. 21 Bog. 8. Preis etwa 3 Mk. 50 Pfg.

Paul Grünberg, Philipp Jakob Spener. Sein Leben und Wirken. I. Band. Etwa 35 Bog. gr. 8. Preis 10 Mk.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Messerer

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kabisch, Richard,

Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus

Göttingen 1893

Exeg. 553 bi
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604456-1